



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DE ARAGUAÍNA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS DE CULTURA E
TERRITÓRIO**

VANESSA MARIA ALVES LIMA SALES

A TERRITORIALIZAÇÃO DA CULTURA DO SANTO DAIME EM PALMAS - TO

ARAGUAÍNA – TO

2017

VANESSA MARIA ALVES LIMA SALES

A TERRITORIALIZAÇÃO DA CULTURA DO SANTO DAIME EM PALMAS - TO

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura e Território da Universidade Federal do Tocantins (PPGCULT/UFT), câmpus de Araguaína, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Estudos de Cultura e Território.

Orientador: Prof. Dr. Marivaldo Cavalcante da Silva.

Co-orientador: Prof. Dr. Euclides Antunes de Medeiros.

ARAGUAÍNA – TO

2017

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Tocantins

- S163t Sales, Vanessa Maria Alves Lima.
A territorialização da cultura do Santo Daime em Palmas - TO. / Vanessa Maria Alves Lima Sales. – Araguaína, TO, 2017.
124 f.
- Dissertação (Mestrado Acadêmico) - Universidade Federal do Tocantins – Câmpus Universitário de Araguaína - Curso de Pós-Graduação (Mestrado) em Estudo de Cultura e Território, 2017.
Orientador: Marivaldo Cavalcante da Silva
Coorientador: Euclides Antunes de Medeiros
1. Interdisciplinaridade. 2. Cultura e Território. 3. Santo Daime. 4. Identidades. I. Título

CDD 306

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS – A reprodução total ou parcial, de qualquer forma ou por qualquer meio deste documento é autorizado desde que citada a fonte. A violação dos direitos do autor (Lei nº 9.610/98) é crime estabelecido pelo artigo 184 do Código Penal.

Elaborado pelo sistema de geração automática de ficha catalográfica da UFT com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

VANESSA MARIA ALVES LIMA SALES

A TERRITORIALIZAÇÃO DA CULTURA DO SANTO DAIME EM PALMAS - TO

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura e Território da Universidade Federal do Tocantins (PPGCULT/UFT), câmpus de Araguaína, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Estudos de Cultura e Território.

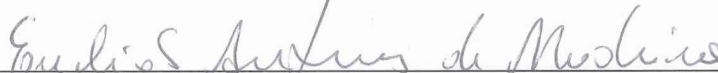
Orientador: Prof^o. Dr. Marivaldo Cavalcante da Silva.

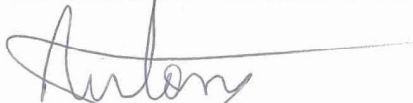
Co-orientador: Prof^o. Dr. Antunes Euclides de Medeiros.


Aprovada em 27 / 09 /2017

BANCA EXAMINADORA

Prof^o. Dr. Marivaldo Cavalcante da Silva
Orientador e Presidente da banca – UFT/PPGCULT


Prof^o. Dr. Euclides Antunes de Medeiros
Co-Orientador – UFT/PPGCULT


Prof^o. Dr. Airton Sieben
Membro examinador interno – UFT/PPGCULT


Prof^o. Dr. Jerônimo da Silva e Silva
Membro examinador externo – UNIFESSPA

Á Deus, pela vida e proteção, sempre!
Aos meus pais, pela vida, amor, educação e confiança.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha família pela confiança e incentivo, em especial, aos meus pais, pelo apoio incondicional. Tenho ciência do quanto torcem pelo meu sucesso e o quanto acreditam em mim, no meu esforço e dedicação.

Ao meu esposo Fábio, agradeço pela paciência e compreensão nesse momento tão especial em nossas vidas. Conciliar a finalização do mestrado com os preparativos do casamento foi uma tarefa árdua, mas tu estiveste sempre ao meu lado, me confortando e apoiando.

Agradeço ao meu orientador, Marivaldo Cavalcante da Silva, pela paciência e contribuições ao longo desse processo. Obrigada por aceitar minhas mudanças de pesquisas durante o mestrado, se não fosse tua disponibilidade e aceitação, este estudo não teria sido desenvolvido. Ao meu co-orientador, Euclides Antunes de Medeiros, agradeço pelas ideias e dicas valiosas que me destes, as quais contribuíram para este trabalho. A todos os membros da banca, obrigada pela participação.

Agradeço de forma especial ao grupo da Igreja Céu do Cerrado pela abertura e receptividade. A todos os entrevistados que contribuíram de forma significativa com suas histórias, sentidos e significados, meu agradecimento.

Sol, lua, estrela; a terra, o vento e o
mar. É a luz do firmamento. É só
quem eu devo amar.

(Mestre Irineu)

RESUMO

O Santo Daime, conhecido também como a Religião da Floresta, é uma prática religiosa brasileira originária do Estado do Acre, caracterizada pelo uso ritualístico da ayahuasca, uma bebida psicoativa derivada da junção do cipó *Banisteriopsis caapi* e da folha *Psychotria viridis*, sendo esta utilizada milenarmente por povos indígenas da região amazônica. Tal bebida, sacralizada por seus adeptos, atua como uma espécie de conector com o mundo espiritual, sendo também simbolizada como um elemento de cura. No ritual daimista, observamos ainda elementos simbólicos de outras tradições religiosas e espiritualistas, tais como: xamanismo, catolicismo popular, espiritismo kardecista e religiões afro-brasileiras. A doutrina, mais especificamente a vertente do Padrinho Sebastião - linha Cefluris/Iceflu, encontra-se em expansão mundial, o que, juntamente com o contexto de trocas culturais, revela o impacto da globalização e dos processos de hibridismo na formação e ressignificação do Santo Daime. Na zona rural do município de Palmas, capital do Estado do Tocantins, existe um grupo religioso daimista, denominado igreja Céu do Cerrado, localizado na chácara Nova Dimensão. Esta pesquisa teve, pois, como objetivo compreender o processo de territorialização da cultura do Santo Daime em Palmas/TO. Para tanto, utilizamos enquanto elemento técnico de pesquisa a observação participante, além do enfoque da história oral nas entrevistas com os adeptos da igreja. A partir de um estudo interdisciplinar, englobando temáticas como cultura, território e identidades, analisamos teoricamente o campo religioso ayahuasqueiro, assim como investigamos o modo como a igreja Céu do Cerrado se fixou nesta cidade; a sua formação e os sistemas simbólicos envolvidos; a produção de territorialidades na interface do urbano com a floresta; e o modo como as identidades religiosas têm sido produzidas e afirmadas no grupo. Observamos que o grupo estabelece com a natureza um vínculo, expresso na própria ritualística, e busca recriar um espaço que remonta a floresta, com sustentabilidade e práticas de replantio, inclusive, das plantas que compõem a ayahuasca. Diante das narrativas, percebemos que os daimistas do Céu do Cerrado se representam pela produção de identidades híbridas, marcadas por traços cristãos, ayahuasqueiros, espíritas, xamânicos; identidades que negociam o urbano com o território simbólico da floresta; que se representam pelo discurso e práticas de valorização à natureza e sustentabilidade; identidades que estão imersas num movimento constante entre tradição e tradução. Constatamos, em contrapartida, a quantidade ínfima de estudos produzidos no Tocantins relacionados às religiões ayahuasqueiras e à própria ayahuasca; e acreditamos que a produção de mais pesquisas tende a pôr em evidência grupos minoritários e estigmatizados pela população em geral e mídia, em decorrência da associação ao uso de drogas, com a conotação negativa que esta palavra carrega. Assim, a pesquisa em tela buscou inserir o grupo Céu do Cerrado nos estudos culturais, contemplando toda a sua diversidade.

Palavras-chave: Santo Daime. Hibridismo Cultural. Céu do Cerrado. Identidade.

ABSTRACT

Santo Daime, also known as the Religion of the Forest, a Brazilian religious practice originating from the state of Acre, is characterized by the ritualistic use of ayahuasca, a psychoactive drink derived from a mixture of the vine *Banisteriopsis caapi* and the leaf of *Psychotria viridis*, which has been used for thousands of years by indigenous peoples in the Amazon region. The drink, sacralized by its users, functions as a kind of connection with the spirit world, and is also symbolized as an element for healing. In the Daime ritual, we observe symbolic elements of other religious and spiritual traditions, such as shamanism, popular Catholicism, Kardecist Spiritism, and afro-Brazilian religions. The doctrine, more specifically the sect of Father Sebastian (Padrinho Sebastião)- the Cefluris/Iceflu line- reveals the impact of globalization and the processes of hybridization in the formation and resignification of Santo Daime. In the rural zone of the city of Palmas, the capital of the state of Tocantins, there is a religious Daime group known as the Church of the Céu do Cerrado, located at the country property Nova Dimensão. The objective of this study was to understand the process of territorialization of the Santo Daime culture in Palmas, TO. As such, we utilized the research technique of participant observation, in addition to focusing on the oral history provided in interviews with the followers of the church. Through an interdisciplinary lens, encompassing themes such as culture, territory, and identities, we analyse theoretically the field of religious ayahuasca, as well as: the way in which the Céu do Cerrado church was established in the city; its formation and the symbolic systems involved; the production of territorialities at the intersection of the city with the forest; and the ways in which the religious identities have been produced and reinforced within the group. We observe that the group establishes a connection with nature, expressed within the ritual itself, and seeks to recreate a space which reconstructs the forest with sustainability and replanting practices, including the plants used to make ayahuasca. In light of the narratives provided, we perceived that the Daime followers of Céu do Cerrado represent themselves through the production of hybrid identities, characterized by Christian, ayahuasca, Spiritist, and shamanic traces-identities which negotiate the urban with the symbolic territory of the forest. The followers represent themselves with the discourse and practices of valuing nature and sustainability, and with identities immersed in a constant movement between tradition and translation. We note, on the other hand, the miniscule number of studies produced in Tocantins related to ayahuasca religions and to ayahuasca itself, and we believe that the production of other studies tends to highlight minority groups stigmatized by the general population and the media, due to their association with the use of drugs and the negative connotation this word carries. As such, the present study seeks to insert the Céu do Cerrado group into the field of cultural studies, contemplating all of its diversity.

Key words: Santo Daime. Cultural hybridization. Céu do Cerrado. Identity.

LISTA DE FIGURAS

Figura 01 – Organograma das religiões ayahuasqueiras no Brasil	41
Figura 02 – Parte interior do salão da igreja Céu do Cerrado em Palmas – TO	62

LISTA DE FOTOS

Foto 01 – Cipó <i>Banisteriopsis caapi</i> (Jagube)	24
Foto 02 – Folha <i>Psychotria viridis</i> (Rainha)	25
Foto 03 – Sede da Igreja Céu do Cerrado, chácara Nova Dimensão em Palmas/TO	57
Foto 04 – Daimistas do Céu do Cerrado bailando com fardamento branco	60
Foto 05 – Primeira sede da Igreja Céu do Cerrado em Taquaralto, Palmas/TO	72
Foto 06 – Primeira sede da Igreja Céu do Cerrado em Taquaralto, Palmas/TO	72
Foto 07 – Daimistas no salão da igreja em Taquaralto, Palmas/TO	73
Foto 08 – Galpão do feitio: Igreja Céu do Cerrado, chácara Nova Dimensão	84
Foto 09 – Bateção do cipó (jagube) durante o feitio na Igreja Céu do Cerrado, 2015	85
Foto 10 – Homens durante a bateção do cipó: Paz, Harmonia, Firmeza	86
Foto 11 – Cozimento do cipó durante o feitio na Igreja Céu do Cerrado, novembro 2015 ...	87
Foto 12 – Fornalha do Galpão do Feitio, Céu do Cerrado, chácara Nova Dimensão	87
Foto 13 – Limpeza das folhas durante o feitio no Céu do Cerrado, 2016	89

LISTA DE QUADROS

Quadro 01 – Calendário dos Trabalhos do Céu do Cerrado 2016/1	57
Quadro 02 – Calendário dos Trabalhos do Céu do Cerrado 2016/2	59
Quadro 03 – Exemplos de Hinários	80

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Ceflurc – Centro Eclético da Fluente Luz Universal Roberto Corrente

Cefluris – Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra

Ciclu – Centro de Iluminação Cristã Luz Universal

CONAD – Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas

Demec – Departamento Médico-Científico

DMT – Dimetiltryptamina

GMT – Grupo Multidisciplinar de Trabalho

Iceflu – Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal – Patrono Sebastião Mota de Melo

OMS – Organização Mundial da Saúde

T-D-T – Territorialização, desterritorialização e reterritorialização

UDV – União do Vegetal - Centro Espírita Beneficente União do Vegetal

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1. A AYAHUASCA E SEUS CONTEXTOS: RITOS, RELIGIÃO E CULTURA	24
1.1 AS PLANTAS DE PODER E O XAMANISMO.....	30
1.2 A AYAHUASCA NO CONTEXTO RELIGIOSO E URBANO	33
1.3 BARQUINHA E UDV	41
1.4 O SANTO DAIME NA PERSPECTIVA DO HIBRIDISMO CULTURAL.....	47
2. A TERRITORIALIZAÇÃO DO GRUPO CÉU DO CERRADO	56
2.1 AS MUDANÇAS DE TERRITÓRIOS: (RE) TERRITORIALIZAÇÕES	66
2.2 A RECRIAÇÃO DA FLORESTA.....	75
2.3 A (RE) CONSTRUÇÃO DOS ESPAÇOS SAGRADOS.....	78
2.4 A SACRALIDADE DA PRODUÇÃO DA AYAHUASCA: OS FEITIOS	83
3. SENTIDOS, REPRESENTAÇÕES E IDENTIDADES	95
3.1 CULTURAS E IDENTIDADES HÍBRIDAS	111
CONSIDERAÇÕES FINAIS	116
REFERÊNCIAS	119
FONTES ORAIS	124

INTRODUÇÃO

O Santo Daime é uma prática religiosa eminentemente brasileira, originária da região amazônica, mais especificadamente do Estado do Acre. Uma de suas principais características é a utilização ritualística de uma bebida cujas propriedades são psicoativas e que tem sido experienciada, pelos seus adeptos, como uma espécie de conector com o mundo espiritual.

Tal bebida, denominada *ayahuasca*¹, é formada pelo cozimento do cipó *Banisteriopsis caapi*, comumente chamado de jagube ou mariri, e da folha *Psychotria viridis*, conhecida como rainha ou chacrona. A composição já vem sendo utilizada, milenarmente, por povos indígenas da região amazônica (MACRAE & MOREIRA, 2011).

Cemin (2002, p. 360) define o Santo Daime como a *Religião da Floresta* e explica que a floresta constitui-se no alicerce das ações daimistas, pois é nela onde se retira a “[...] matéria-prima da ayahuasca, que é coletada em estado natural [...] Da floresta provém ainda a origem do culto e seus traços culturais. A floresta demarca a noção de espaço sagrado, povoado de seres espirituais que protegem todas as formas de vida”.

Groisman (1991); Macrae (1992; 2000); Goulart (2002); Labate e Pacheco (2002); Cemin (2002) têm demonstrado que vários elementos simbólicos que compõem a cultura daimista tiveram influências de outras religiões e rituais, dos quais se destacam: o xamanismo, o catolicismo popular, as religiões afro-brasileiras e o espiritismo kardecista. Goulart (2002, p. 292) alude que no Santo Daime “[...] o movimento no tocante às tradições do passado implica num processo de recuperação e reinterpretação”; dessa forma, depreende-se que a aglutinação de certos signos, simbologias, com matrizes distintas, assume um formato ressignificado, reinterpretado pelos daimistas.

O Santo Daime é composto por duas vertentes/linhas, as quais possuem a mesma origem, mas se diferenciam em alguns aspectos. A primeira, Ciclu (Centro de Iluminação Cristã Luz Universal), também conhecida como Alto Santo, foi fundada por Raimundo Irineu Serra, o “Mestre Irineu”, sendo considerada a vertente mais tradicional por seguir com fidelidade os preceitos do fundador e que pouco se expandiu territorialmente, ficando mais restrita ao Estado do Acre. Já a segunda, o Cefluris (Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra), atualmente conhecido como Iceflu (Igreja do Culto Eclético da

¹ Macrae (1992, p. 28) menciona que “este preparado recebe uma gama de nomes, como *natema*, *yajé*, *nepe*, *kahi*, *caapi*. Mas é genericamente conhecido pelo termo quíchua *ayahuasca*, que significa ‘cipó dos espíritos’”.

Fluente Luz Universal – Patrono Sebastião Mota de Melo), foi criada por um dos dissidentes de Irineu, após sua morte. Conhecido como Padrinho Sebastião, o correligionário ressignificou alguns elementos da primeira linha, mas manteve como pilar os ensinamentos originais do Mestre. O modo de vida adotado pelos adeptos desta última vertente também se diferencia da primeira, já que a sede principal do Cefluris, chamada de Vila Céu do Mapiá, situa-se na Floresta Amazônica Ocidental, na Unidade de Conservação Floresta Nacional Purus (Flona Purus)², onde os adeptos vivem em comunidade, com um modo de vida sustentável. Embora sua localização esteja vinculada a uma área não urbana, esta linha é a que mais tem se expandido para as grandes cidades no território nacional e internacional (MACRAE, 2000; LABATE, 2000).

Durante o percurso desta pesquisa, quando for usada a palavra Santo Daime, esta será associada, de um modo geral, à doutrina em si, independente das cisões, já que ambas as vertentes possuem a mesma matriz e fundador, Mestre Irineu. Quando for enfatizado as diferenças ou peculiaridades, será utilizado Alto Santo ou Cefluris/ Iceflu. Em relação a esta última classificação, da vertente de Sebastião, ambas as siglas serão empregadas, mas com certa predominância da primeira, pois a maioria da literatura sobre o Santo Daime a utiliza.

Diante desse processo de mobilidade e expansão, a doutrina daimista chegou ao Estado do Tocantins. A Igreja Céu do Cerrado, assim nominada pelos seus adeptos, localiza-se em uma chácara distante cerca de 10 km da cidade de Palmas – TO, e é composta por um grupo de fardados (indivíduos consagrados/ “batizados” na religião), e também simpatizantes que participam dos trabalhos.

O Céu do Cerrado, criado oficialmente no ano de 2002, é filiado ao Cefluris/Iceflu, seguindo, de modo similar, o calendário dos trabalhos espirituais e a forma como conduzem suas práticas ritualísticas, dando ênfase aos ensinamentos de Mestre Irineu e Padrinho Sebastião. A igreja constitui-se no único grupo religioso do Estado do Tocantins pertencente à religião do Santo Daime.³

Assim, o objetivo central desta pesquisa se deu no intuito de compreender o processo de territorialização da cultura do Santo Daime em Palmas - TO. Os objetivos específicos

² VILA CÉU DO MAPIÁ. Disponível em: <http://www.santodaime.org/site/a-comunidade/a-vila-ceu-do-mapia/a-vila>. Acesso em: 22.12.15.

³ No Tocantins existem outros grupos que fazem uso ritualístico da ayahuasca, mas ligados à religião da UDV (União do Vegetal).

foram o de refletir esta religião pelo viés do hibridismo e estudos culturais; analisar o processo histórico e cultural da formação da Igreja na referida cidade, englobando a discussão acerca do território, territorialidade e espaço sagrado; e investigar o modo como os adeptos da doutrina em Palmas produzem sentidos e identidades.

A pesquisa englobou, portanto, temáticas inerentes aos estudos de cultura, território e identidade numa proposta interdisciplinar, visando interligar teorias de diversas áreas do saber, como: história, antropologia, sociologia, geografia, entre outras.

Acerca do que vem a ser de fato essa interdisciplinaridade propagada não só nesta pesquisa, mas em inúmeras outras, Pombo (2008) destaca o desgaste desta palavra, que tem sido utilizada de modo amplo, abarcando várias facetas, que vão desde a ciência, pesquisa até intervenções grupais. Um conceito não estabilizado pela diversidade de usos e apropriações.

Com o intuito de definir alguns parâmetros conceituais sobre esta palavra, a autora acima afirma que o prefixo *inter* refere-se a uma espécie de combinação, convergência de pontos de vista e perspectivismo entre disciplinas, diferente do mero paralelismo, ou seja, o colocar junto várias disciplinas de forma coordenada, que, por exemplo, contempla a multidisciplinaridade. Assim, o *inter* é “[...] algo que, quando se ultrapassa essa dimensão do paralelismo, do pôr em conjunto de forma coordenada, e se avança no sentido de uma combinação, de uma convergência, de uma complementaridade, nos coloca no terreno intermédio da interdisciplinaridade” (POMBO, 2008, p. 13).

A autora evidencia ainda o contraste da interdisciplinaridade com a especialização. Esta última foi importante para a história da ciência, mas, conforme Pombo (2008), não abrange mais toda a complexidade e possibilidades do campo científico.

A ciência surge hoje um conjunto de instituições cindidas, fragmentadas, absolutamente enclausuradas cada qual na sua especialidade [...] A ciência é hoje uma enorme instituição, com diferentes comunidades competitivas entre si, de costas voltadas umas para as outras, grupos rivais que lutam para arranjar espaço para o seu trabalho, que competem por subsídios, que estabelecem entre si um regime de concorrência completamente avesso àquilo que era o ideal científico da comunicação universal (POMBO, 2008, p. 17).

Com essa crítica ao modo como a ciência tem se estabelecido, pelo prevalecimento de disciplinas fragmentadas, Pombo (2008, p. 21) acredita que se inicia “[...] uma espécie de entusiasmo pelo trabalho interdisciplinar, digamos assim, em quatro frentes: a nível

discursivo, a nível de reordenamento disciplinar, de novas práticas de investigação e a nível do esforço de teorização dessas novas práticas”.

Relativo a essas novas práticas interdisciplinares, a autora considera as de cruzamento, que são práticas em que

[...] não teríamos uma disciplina central que vai buscar elementos às outras em seu favor, mas problemas que, tendo a sua origem numa disciplina, irradiam para outras. A interdisciplinaridade tem aqui uma direcção centrífuga. Na medida em que cada disciplina é incapaz de esgotar o problema em análise, a interdisciplinaridade traduz-se na abertura de cada disciplina a todas as outras, na disponibilidade de cada uma das disciplinas envolvidas se deixar cruzar e contaminar por todas as outras (POMBO, 2008, p. 27).

Nesse aspecto, podemos associar a prática interdisciplinar de cruzamento com os elementos temáticos desta pesquisa, quais sejam: cultura, território e identidade. A questão do território, por exemplo, podemos dizer que tem na geografia sua disciplina central, no entanto, se irradia para outras, sua problemática não é exaurida apenas pela geografia, mas há a interface com outras ciências, como a sociologia, história. O conceito de cultura também atravessa o mesmo processo. Sendo um conceito comumente associado à antropologia, sua problemática não se limita apenas a essa área do saber. A história, sociologia, geografia podem contribuir no debate.

Sendo assim, a interdisciplinaridade adotada nesta pesquisa perpassa nesse sentido. Ao debatermos sobre cultura, território e identidade, procuramos integrar áreas do saber que se convergem nos pontos de vista, que se combinam no diálogo, que se cruzam entre si de modo a contemplar a complexidade e as possibilidades em relação às essas temáticas centrais com suas problemáticas.

Além do interesse pessoal pelo objeto desta pesquisa, que será elucidado mais adiante, acreditamos ser de valia trazer ao âmbito acadêmico o grupo do Santo Daime pelo escasso número de pesquisas relativo a essa temática no Estado do Tocantins⁴. Outra consideração é o fato de ser um grupo estigmatizado pela população geral e mídia, devido a usual associação de suas práticas ao consumo de drogas. Compreendemos que pesquisar sobre o modo como

⁴ Até o momento foi realizado um estudo etnográfico com a Igreja Céu do Cerrado para composição de monografia, da Universidade Federal do Tocantins. Ver: COSTA JÚNIOR (2014).

esta comunidade se territorializou; suas manifestações religiosas e culturais; o sistema simbólico envolvido; seja um campo fecundo para os estudos culturais.

Com o intuito de dar visibilidade no campo acadêmico a estudos relacionados ao grupo daimista de Palmas e aos usos da ayahuasca, foi apresentado no *II World Ayahuasca Conference*, resultados parciais da pesquisa em tela, o que proporcionou trocas valiosas, sendo este o único trabalho, de autores do Tocantins, apresentado neste evento mundial.⁵

Retomando o interesse inicial e pessoal por este estudo, é necessária uma contextualização sobre a descoberta da temática assim como meu posicionamento enquanto pesquisadora.

Embora existam outras comunidades ayahuasqueiras no Tocantins, ligadas à religião UDV (União do Vegetal), escolhi o Santo Daime porque já havia tido contato inicial com a doutrina, embora ainda não tivesse ingerido o chá, pois tenho um irmão daimista. Cabe ressaltar, portanto, que não sou adepta à religião em questão.

Sobre o acesso ao grupo daimista de Palmas para a realização da pesquisa, não encontrei dificuldades. O fato de ter um parente frequentador de tal igreja, de certo modo, facilitou a aproximação com uma das dirigentes do Céu do Cerrado na época, isso, no final do ano de 2015. Quando iniciei os primeiros contatos, meu irmão estava residindo no Céu do Mapiá, comunidade localizada na Floresta Amazônica, e ele não tinha conhecimento de que eu iria realizar o estudo.

Eu já havia conhecido a igreja, quando esta se localizava numa chácara em Taquaralto, bairro de Palmas, há aproximadamente dez anos. Participei de uma comemoração de festa junina e de um trabalho, acredito que tenha sido uma missa, na qual algumas pessoas sentavam em volta de uma mesa, rezavam o terço e entoavam hinos. Na época, eu, estudante de psicologia, achava aquilo tudo um tanto quanto peculiar. Não tomei o chá, por receio mesmo, acreditava que para acessar a Deus ou qualquer entidade divina e/ou espiritual bastaria fechar os olhos e me concentrar. Via aquela bebida como algo de fato alucinógeno, uma droga. Minha família participou em outros momentos, a fim de conhecer a nova religião do meu irmão. Minha mãe, muito católica, ao tomar o chá disse que se “apegou” à Virgem Maria e não sentiu nenhum efeito, que aquilo tudo era “coisa da cabeça”, de quem não tinha fé. Meu pai, já mais aberto aos assuntos de espiritualidade, gostou da experiência.

⁵ SALES & SILVA (2016).

Todo esse contexto, de ainda desconhecimento e preconceito, foi e é fundamental para compreender o modo como eu, enquanto pesquisadora, adentrei neste campo, tendo em vista que o meu olhar, as minhas convicções interagem com o estudo e análises realizadas.

Iniciei o mestrado com a proposta de um projeto relacionado a conflitos agrários e identidades na região de Campos Lindos - TO. Embora a temática fosse interessante e atual, eu não sentia muita “empolgação” em desenvolvê-la. Decidi trabalhar com algo mais relacionado à minha área de atuação (Psicologia), então, me propus a pesquisar sobre os usuários de drogas e o território da Feirinha⁶ de Araguaína – TO. No entanto, lendo o livro *Drogas e Cultura: novas perspectivas* (LABATE, *et al.* 2008), me deparei com uma gama de possibilidades de estudo nesse campo e foi onde pude conhecer pesquisas sobre a ayahuasca, num contexto cultural, ou melhor, inserida em práticas culturais, e isso me despertou muito interesse. Sim, era a segunda vez que eu mudava o caminho da pesquisa. E dessa vez acreditava que seria mais instigante, pois estudaria algo que “conhecia”, mas desconhecia completamente, algo que me remetia certo receio, talvez medo, mas com certeza, estigmas e preconceitos. Toda pesquisa tem desafios, e o meu, acredito, tenha sido justamente este.

Ingeri o chá pela primeira vez em 02.11.15, em um trabalho de bailado em menção ao dia de Finados. Mais de sete horas de bailado, hinário e missa. No término me falaram que talvez não fosse o melhor dia para ter tido a primeira experiência com o chá, pois é um trabalho pesado, carregado e cansativo. De fato foi. Sofri, levei a famosa “peia”⁷. Neste primeiro contato quis me posicionar enquanto “exímia” observadora, sempre alerta para não perder nenhum detalhe da ritualística e não me permiti realmente vivenciar a experiência com a ayahuasca, não os efeitos físicos (estes foram inevitáveis), mas os subjetivos ou espirituais; cenário este que mudou a partir do segundo contato.

A pesquisa de campo recebeu o aporte da técnica da observação participante, muito presente na etnografia. Durante alguns trabalhos na igreja participei com a ingestão da ayahuasca, o que não foi visto como empecilho de análise, pelo contrário, vivenciar a experiência me fez aproximar ainda mais do grupo. Reconheço que nunca entendi a fundo o modo como o grupo compreende a experiência com a ayahuasca e sua ritualística, pelo simples fato de não fazer parte dele e de não comungar a mesma crença. São realidades distintas.

⁶ Território popularmente conhecido como ponto de consumo e venda de drogas.

⁷ Efeitos físicos do chá, que eles denominam como limpeza espiritual, que seriam: dores no corpo, náuseas, vômitos e desarranjos intestinais.

O grupo cria uma dada realidade, a partir da concepção que ele tem do real. Patriota (2014, p. 89) elenca, acerca das concepções do real e da realidade, alguns sentidos que são atribuídos a essas categorias. O primeiro “é visto como o *que existe de fato*” e estaria fora da mente, é inacessível. Em contrapartida, a realidade seria “a qualidade do que é real, *que existe efetivamente*”, ou seja, tudo o que é representado a partir desse real.

Nesse sentido, a *realidade*, ao invés de possuir um sentido absoluto, possui dimensões analíticas e possibilidades que [...] aproximam o pesquisador muito mais do que não é possível e/ou factível, mas ao mesmo tempo abrem possibilidades interpretativas decorrentes do processo de construção do conhecimento, uma vez que ela (realidade) não tem existência em si mesma, independente do olhar de quem sobre ela se debruça. Ela não está pronta para ser descoberta e sim para ser *interpretada e elaborada* (PATRIOTA, 2014, p. 89).

Não cabe a mim julgamentos sobre o modo como o grupo cria a realidade da crença e a ritualística, também não pretendo olhar os sujeitos a partir dos meus referenciais, pois esta realidade não é minha. Diante dessas conjecturas, a oralidade, as narrativas desempenham papel importante neste estudo. Assim, temos dois elementos centrais no percurso desta pesquisa: a pesquisa de campo, aportada pela observação participante, e a história oral.

Cabe ressaltar que não foi realizado um estudo etnográfico. Para Geertz (2008) a etnografia deve basear-se numa descrição densa, em que a escrita fixa uma interpretação baseada num discurso social. Os textos oriundos da etnografia seriam interpretações, mas não genuínas, já que somente o sujeito pesquisado é quem a faz, pois a cultura é a dele.

Em contrapartida, dentre os objetivos da pesquisa em tela não se contempla a realização de uma descrição densa. O empréstimo da etnografia se deu na utilização da observação participante, que consideramos ser de valia para a aproximação com o grupo, a observação e apreensão das práticas culturais e rituais, além do compartilhamento de vivências. Já as construções das narrativas dos sujeitos envolvidos, e aqui o foco é a própria oralidade, foram baseadas na história oral.

Macrae e Moreira (2011) afirmam que o Santo Daime se configura numa doutrina baseada na tradição oral. São saberes, ritos quem vem sendo repassados, ressignificados entre grupos, entre pessoas. Burke (2006) elenca que as tradições orais constituem-se como meios de comunicação das histórias e, conseqüentemente, das memórias. As narrativas ganham destaque e elas são permeadas por aspectos simbólicos.

Portelli (1997) expõe que por muito tempo a história oral foi renegada na comunidade acadêmica talvez pelo receio de afastar a escrita e a racionalidade, no entanto, o autor acredita que as fontes escritas e as orais são se excluem.

Além do mais, esta técnica coloca em evidência a subjetividade ao campo de análise científica, por meio das narrativas. Conforme Portelli (1996), a subjetividade contempla o indivíduo, sendo que a pesquisa social e a história referem-se aos grupos humanos mais amplos. Nesse sentido, “[...] a impossibilidade de passar do individual ao social tornaria inutilizáveis para fins científicos as fontes orais e as memórias, na medida em que a subjetividade constitui seu próprio argumento” (PORTELLI, 1996, p. 61).

A saída para esse impasse, muitos acreditariam, seria não trabalhar com a subjetividade, a fim de pesquisar apenas aquilo que é controlável, palpável.

Por muito controlável ou conhecida que seja, a subjetividade existe, e constitui, além disso, uma característica indestrutível dos seres humanos. Nossa tarefa não é, pois, de exorcizá-la, mas (sobretudo quando constitui o argumento e a própria substância de nossas fontes) a de distinguir as regras e os procedimentos que nos permitem em alguma medida compreendê-la e utilizá-la. Se formos capazes, a subjetividade se revelará mais do que uma interferência; será a maior riqueza, a maior contribuição cognitiva que chega a nós das memórias e das fontes orais (PORTELLI, 1996, p. 61-62).

O autor enfatiza também a relação intrínseca entre a memória e história, como se pode observar a seguir:

Mas o realmente importante é não ser a memória apenas um depositário passivo de fatos, mas também um processo ativo de criação de significados. Assim, a utilidade específica das fontes orais para o historiador repousa não tanto em suas habilidades de preservar o passado quanto nas muitas mudanças forjadas pela memória. Estas modificações revelam o esforço dos narradores em buscar sentido no passado e dar forma às suas vidas, e colocar a entrevista e a narração em seu contexto histórico (PORTELLI, 1997, p. 33).

A história oral, assim como as memórias, não proporciona apenas um sistema de experiências e vivências comuns, mas também uma rede de possibilidades compartilhadas, imaginárias ou reais (PORTELLI, 1996). A linguagem, nesse contexto, ganha destaque. A escrita, uma das formas de representação da linguagem, se consolida por meio de sílabas, grafemas, sentenças, palavras, ou seja, por traços segmentários. Para Portelli (1996, p. 28), a

linguagem também contém outros traços, “[...] que não podem ser contidos dentro de um único segmento, mas também são portadores do significado. A fileira de tom e volume e o ritmo do discurso popular carrega implícitos significados e conotações sociais irreproduzíveis na escrita [...]”.

Retomando os aspectos da pesquisa de campo deste estudo, é salutar explicar que a mesma não se deu apenas nos dias dos trabalhos espirituais, que ocorriam em sua maioria no período noturno. Pude participar de dois feitiços (ritual em que se é produzido o chá), que ocorrem durante o dia inteiro, onde foi possível observar a ritualística, o trabalho coletivo, além dos registros de fotos e vídeos.

Ademais, foram realizadas cinco entrevistas orais, nas quais foi possível obter o testemunho dos entrevistados no que tange à sua história de vida atrelada ao uso da ayahuasca, assim como os sentidos, significados da doutrina e o processo de formação do grupo em Palmas. Os sentidos e significados ganham destaque nesta abordagem. Consideramos, assim como Portelli (1996), que a ênfase nos significados torna a história oral diferente, potencial, permitindo a abertura para um leque de possibilidades. Os depoentes, de acordo com o teórico, usam expressões narrativas e simbólicas que tendem a ser compartilhadas no social, ou melhor, que são socialmente compartilhadas.

Como o objetivo desta pesquisa é compreender o processo de territorialização da cultura do Santo Daime em Palmas, atrelado ao modo como o grupo se relaciona com o território urbano e o território simbólico da floresta e como significam, dão sentido às suas práticas e o que caracteriza as identidades religiosas, procuramos selecionar, para as entrevistas, os adeptos mais antigos, que participaram do processo de construção da igreja. Dentre eles, temos: o sujeito quem trouxe de fato a doutrina para o Estado do Tocantins e iniciou o grupo no início da década de 90; uma antiga dirigente da igreja de Palmas, que esteve no comando desta, juntamente com seu ex-esposo, e teve importante participação na criação do Céu do Cerrado e na filiação ao Cefluris/Iceflu; uma das dirigentes atuais; uma mulher que reside com a família na chácara onde se localiza a igreja; e um adepto que frequenta o grupo há mais de dez anos.

Em relação à quantidade de entrevistados, utilizamos a noção de representatividade de Portelli (1996). Para este autor a representatividade das fontes orais é medida no âmbito dos conteúdos.

Mede-se não tanto pela reconstrução da experiência concreta, mas pelo delinear da esfera subjetiva da experiência imaginável: não tanto o que

acontece materialmente com as pessoas, mas o que as pessoas sabem ou imaginam que *possa* suceder. E é o complexo horizonte das possibilidades o que constrói o âmbito de uma subjetividade socialmente compartilhada. (PORTELLI, 1996, p. 65-66).

Não falamos de uma representatividade quantitativa, pelo contrário. Embora tenhamos realizado apenas cinco entrevistas (que em matéria de quantidade poderiam ser julgadas como incipientes), a perspectiva que adotamos foi a noção qualitativa da representatividade, a qual compreende as subjetividades envolvidas, que de certo modo representam o social. Os depoentes manifestam em suas narrativas estruturas sociais, do que é, por exemplo, socialmente aceito ou do que foi socialmente construído no interior do grupo.

Os textos – tanto os relatos orais como os diálogos de uma entrevista – são expressões altamente subjetivas e pessoais, como manifestações de estruturas do discurso socialmente definidas e aceitas (motivos, fórmula, gênero, estilo). Por isso é possível, através dos textos, trabalhar com a fusão do individual e do social, com expressões subjetivas e práxis objetivas articuladas de maneira diferente e que possuem mobilidade em toda narração ou entrevista, ainda que, dependendo das gramáticas, possam ser reconstruídas apenas parcialmente [...] (PORTELLI, 1996, p. 62).

As cinco entrevistas orais foram todas gravadas, transcritas, com consentimento dos depoentes. Utilizamos na escrita desta pesquisa os nomes reais dos informantes, autorizados por estes. Já em relação aos nomes de outros integrantes do grupo, não entrevistados, que porventura foram citados nas narrativas dos depoentes, serão colocados apenas em iniciais.

A pesquisa em tela foi estruturada em três capítulos. No primeiro, *A ayahuasca e seus contextos: ritos, religião e cultura*; propusemo-nos a abordar sobre o elemento de destaque do Santo Daime, ou seja, o uso ritual e sacramental da ayahuasca. Para tanto, um percurso histórico e conceitual concernente a esta bebida milenar foi realizado, com apontamentos sobre a sua origem, que está atrelada à prática xamânica; seus diversos usos; as pesquisas relacionadas ao campo terapêutico e os percalços do processo de regulamentação do uso religioso. Abordamos ainda sobre o contexto histórico da doutrina daimista; as similaridades e diferenciações entre as demais religiões ayahuasqueiras; e correlacionamos esse contexto histórico às teorias do hibridismo e história cultural, embasados por autores como Hall (2006; 2003), Bhabha (1998), Burke (2006) e Williams (1979).

Assim, o primeiro capítulo abarca, de modo geral, a parte mais bibliográfica do estudo, e, ao seu término, é possível observar uma parte descritiva, em relação à caracterização do grupo pesquisado, ligada ao trabalho de campo.

Já no segundo capítulo, o foco recai sobre o processo de territorialização da igreja Céu do Cerrado em Palmas – TO, a partir das narrativas dos seus integrantes, contemplando a pesquisa de campo. Uma discussão teórica inicial sobre os conceitos de território, territorialidade, espaço sagrado foi embasada com o suporte de Haesbaert (2006), Rosendahl (1997; 1999; 2008), Little (1994; 2004), dentre outros; sendo correlacionada às práticas e ritualísticas do grupo nessa relação com o território.

Por fim, em *Sentidos, Representações e Identidades*, terceiro capítulo, retomamos o conceito de culturas híbridas, tradições e traduções, para enfocarmos nas produções das identidades dentro do grupo. Apreendemos, por meio das narrativas, os sentidos, significados da doutrina e ayahuasca na vida desses sujeitos, e o modo como eles se representam e organizam seus sistemas simbólicos, e como estes se refletem no social.

1. A AYAHUASCA E SEUS CONTEXTOS: RITOS, RELIGIÃO E CULTURA

Como já apresentado nas considerações iniciais desta pesquisa, a ayahuasca aparece como elemento chamativo da doutrina Santo Daime, constituindo-se na base dos seus rituais. Labate (2005, p. 398) explica que a bebida, em nosso país, além de receber várias denominações, “[...] é consumida em diversos contextos: entre populações indígenas, seringueiros e caboclos, e pelas assim chamadas religiões ayahuasqueiras”.

Feita pela junção e cozimento de duas espécies de plantas nativas da Floresta Amazônica, a bebida também pode ser acrescida de outras plantas durante seu preparo, no entanto, as religiões brasileiras utilizam o cipó *Banisteriopsis caapi* e a folha *Psychotria viridis* (LABATE, 2005).

O cipó (Foto 01) é oriundo da família botânica das malpighiáceas, sendo utilizado largamente na “[...] preparação de bebidas alucinógenas usadas amplamente na Amazônia, compostas por diversas misturas de outros ingredientes e conhecidas por diversos nomes locais como, por exemplo, ayahuasca, caapi, yagé, natem, vegetal, hoasca [...]” (SHEPARD JR, 2005, p. 201).

Foto 01 - Cipó *Banisteriopsis caapi* (Jagube)



Fonte: L.E. Pomar e Amanda Farias, 2011⁸

⁸ NOVE ANOS DO CÉU DO CERRADO, PALMAS – TO. Disponível em: <http://lepomar.blogspot.com.br/2011/05/nove-anos-do-ceu-do-cerrado-palmas-to.html>. Acesso em: 16.01.17

Shepard Jr. (2005) explica que, de acordo com pesquisas farmacológicas, não é no cipó que se encontra o princípio alucinógeno do chá, mas sim na folha (Foto 2), a qual contém DMT (dimetiltriptamina).

Foto 02 – Folha *Psychotria viridis* (Rainha)



Fonte: Site oficial do Santo Daime⁹

Labate (2005, p. 404) afirma que o princípio ativo, a DMT,

[...] possui uma semelhança estrutural com a serotonina, um importante neurotransmissor do sistema nervoso central. Quando administrada por via oral, a DMT é decomposta pela monoaminoxidase (MAO), tornando-se inativa. O cipó contém alcalóides betacarbolínicos: a harmina, a harmalina e a tetrahydroharmina. Estes alcalóides inibem a atuação da enzima de MAO, o que evita que esta inative a DMT contida na folha. Assim, a interação entre esses alcalóides e a DMT permite que a bebida atue sobre o corpo humano, produzindo alterações nele (LABATE, 2005, p. 404).

Dessa forma, a ayahuasca, ou seja, a junção do cipó com a folha, atua de dois modos:

[...] os altos níveis de serotonina colocam a pessoa em um especial estado de alerta; a ação da DMT no sistema nervoso faz com que o sujeito esteja como que “sonhando”. Nesse estado, ele pode entrar em extraordinários espaços sensoriais, acessar o que parece ser uma fonte inesgotável de informações, ter estranhas percepções do próprio corpo e de si mesmo, transformar-se em seres não-humanos (animais, plantas ou objetos inanimados), ter contato

⁹ SANTO DAIME. Disponível em: <http://www.santodaime.nu/PT/santo-daime/> Acesso em 15.01.16

com entidades entendidas como pertencentes a este ou a outros mundos, recordar episódios passados ou percebidos subjetivamente como intra-uterinos ou pertencentes a “vidas passadas”, ou ainda ter experiências “místicas” de muitos tipos [...] (LUNA, 2005, p. 338).

Luna (2005, p. 338) acredita que esta bebida é considerada sacramental pelos povos do Alto Amazonas, e também pelas religiões que a incorporaram, devido a essa potencialidade de efeitos no organismo e psique humana, sendo, apenas, “a porta de entrada para todo um complexo e extenso caminho procedente das plantas”, permeado por um conhecimento “altamente sofisticado”, mas historicamente ignorado.

Em contrapartida, a DMT é considerada, no Brasil, uma substância química ilegal, fazendo parte do rol de substâncias proscritas pela Organização Mundial da Saúde (OMS).

Ao mesmo tempo em que há esta interdição global, cada país lida diferentemente com o uso desta bebida a partir do ponto de vista com que seja tratada juridicamente. Quando é tratada como droga, insere-se no debate sobre os perigos e a proibição das substâncias. No entanto, como o fenômeno do uso da ayahuasca está em uma região fronteira entre droga, terapia, religião ou bem cultural, em alguns casos este dispositivo entra em atrito com outra legislação referente a estes outros temas (GOMES, 2016, p. 21).

Justamente por conter esse princípio ativo que, no território brasileiro, o processo de regulamentação do uso da ayahuasca no contexto religioso sofreu alguns impasses ao longo de vários anos. O CONAD (Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas) aprovou, em 2004, o parecer da Câmara de Assessoramento Técnico-Científico que reconhecia a legitimidade do uso religioso da ayahuasca, sendo que tal processo de legitimação havia iniciado há 18 anos, na época. A Resolução Nº 5, de 08 de novembro de 2004¹⁰, que dispõe sobre o Uso Religioso e sobre a Pesquisa da Ayahuasca, além de acolher tal parecer, instituiu um grupo denominado GMT (Grupo Multidisciplinar de Trabalho) para fazer um levantamento e acompanhamento do consumo da ayahuasca pelas religiões brasileiras, assim como para as pesquisas desenvolvidas, ou que iriam se desenvolver, sobre a utilização terapêutica da bebida, em caráter experimental.

Ainda de acordo com a Resolução Nº 5, foi designada uma equipe composta por seis membros que compuseram o GMT, das áreas que abrangeriam os seguintes aspectos: antropológico, social, psiquiátrico, psicológico, farmacológico, bioquímico, jurídico, entre

¹⁰ Foi publicada no Diário Oficial da União, Edição Nº 214, Seção 1, p. 8, 08 de Novembro de 2004.

outros. O grupo teria que elaborar um documento que abordasse a deontologia do uso da ayahuasca, a fim de prevenir o uso indevido e inadequado. O GMT também contou com a participação de seis representantes religiosos das principais igrejas que fazem o uso ritual da ayahuasca.

O Relatório do GMT foi acolhido e aprovado, em ata, em 2006, pelo CONAD, mas foi publicado somente em 2010, com a Resolução Nº 01 de 25/01/10¹¹, que dispõe sobre a “observância, pelos órgãos da Administração Pública, das decisões do Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas – CONAD sobre normas e procedimentos compatíveis com o uso religioso da Ayahuasca e dos princípios deontológicos que o informam”.

As pautas discutidas no Relatório vão desde o direito à liberdade de culto; o veto à comercialização; o uso em menores de 18 anos e a presunção e respeito ao poder familiar, entre outros. Dessa forma, até o presente momento, o uso da ayahuasca no contexto religioso tem sido resguardado pelo governo do Brasil, em consonância com os preceitos da Constituição Federal, que garante a liberdade de crença religiosa.

Embora a bebida tenha esse princípio ativo, com atuação alucinógena, ou melhor, psicoativa, boa parte da classe acadêmica que tem se dedicado aos estudos sobre a ayahuasca, preferem denomina-la como uma bebida enteógena.

Concernente à designação desta terminologia, alguns autores a utilizam em oposição ao

[...] termo “alucinógeno”, o qual, remetendo à ideia de “alucinação”, tenderia a reduzir as experiências baseadas no uso de substâncias alteradoras da consciência a uma percepção falsa e ilusória da realidade – associando-as, muitas vezes, a casos patológicos –, além de enfatizar apenas as alterações perceptivas, em detrimento daquelas afetivas e intelectivas, que também caracterizam os efeitos destas substâncias (GOULART; LABATE; CARNEIRO, 2005, p. 31).

Os autores acima acreditam que essas plantas psicoativas, enteógenas, juntamente com os estados ampliados de percepção e consciência se “associam à estruturação de sistemas culturais, rituais, religiosos e míticos” (GOULART; LABATE; CARNEIRO, 2005, p. 31).

Barbosa (2013, p. 608), de modo similar, pontua que no caso da ayahuasca

[...] rompe-se com a dicotomia entre “fármacos” e “drogas”. A ayahuasca escapa destas classificações e relativiza suas fronteiras. Não é um produto da

¹¹ Publicado no Diário Oficial da União Nº 17, Seção 1, p. 57-60, 25 de janeiro de 2010.

indústria farmacêutica, não é uma droga que produza dependência ou cujo consumo, em tais contextos, comporte riscos à saúde mental, ou mesmo que deve estar sujeita ao controle penal. Ao contrário, como “substância enteógena” pode ser um potente aliado no tratamento de algumas dependências [...].

Pesquisas têm sido realizadas englobando a perspectiva terapêutica do uso da ayahuasca nas áreas da psiquiatria e psicologia, como por exemplo, estudos sobre os efeitos positivos da bebida em quadros de tratamento da dependência química¹² e também sua ação antidepressiva, ansiolítica¹³. Um estudo recente, publicado na revista PeerJ, analisa o uso do chá (substância harmina, presente no cipó) e sua ação neurológica, associando-a à estimulação e proliferação de novos neurônios¹⁴. Muitas pesquisas ainda estão por vir, pois é um campo amplo, nas diversas áreas de conhecimento (farmacologia, psiquiatria, psicologia, bioquímica, neurologia, antropologia, história, etc.).

Embora o uso religioso da ayahuasca seja regulamentado no Brasil, apenas por uma resolução, ainda se faz necessário um extenso debate sobre a utilização de substâncias psicoativas em contextos culturais e a sua relação com o Estado.

Gil e Ferreira (2008, p.9), sobre o fenômeno do uso das drogas nas sociedades, afirmam que:

É preciso, primeiramente, tecer uma observação sobre o modo como o Estado brasileiro abordou e vem abordando esse fenômeno. O Estado intervém e determina uma política sobre as “drogas”, utilizando-se de duas atribuições fundamentais e inalienáveis: a regularização, sancionada por mecanismos legislativos, e a fiscalização, que obedece a normas penais previamente determinadas. Observamos que fomos juridicamente orientados pelos princípios do *International Narcotics Control Board*, fruto da Convenção da ONU de 1971. Esses princípios, devido ao contexto histórico de quando foram formulados, desconsideram algumas especificidades culturais das nações latino-americanas. Não reconhecem, por exemplo, as tradições culturais das populações indígenas e afro descendentes, sobretudo os usos ritualísticos e culturais de algumas substâncias psicoativas (como a ayahuasca e a folha de coca).

Tais princípios, fruto desta Convenção da ONU, não contemplam as diversidades e/ou singularidades de inúmeros grupos sociais e culturais. Assim, o consumo de substâncias psicoativas em rituais religiosos no Brasil, e em vários lugares do mundo, sofre dificuldades,

¹² Ver: LABATE *et al.* (2009).

¹³ Ver: SANTOS (2006).

¹⁴ Ver: DAKIC *et al.* (2016).

de acordo com os autores, para se afirmarem juridicamente. O contexto da ayahuasca não é diferente, pois foram longos anos de busca pelo reconhecimento e legitimidade do uso pelos grupos religiosos que a consagram.

Esta dificuldade no âmbito jurídico está relacionada também ao modo como as instituições do governo lidaram ao longo da história com o uso da ayahuasca. Goulart (2008) expõe que ainda no surgimento desses grupos religiosos, a relação com o governo brasileiro era afetada pela repressão às substâncias ilícitas na região amazônica, sendo que muitos desses grupos passaram por investigações da Polícia Federal, em especial na década de 70.

Estas novas investidas da Polícia Federal, na década de setenta, se distinguiam daquelas do passado porque o objetivo não era mais reprimir crenças de “macumba” e “feitiçaria” ou, então, combater práticas terapêuticas populares que se enquadrassem na categoria de atos de charlatanismo e curandeirismo. O interesse principal dos representantes da lei passava ser a bebida consumida em todos esses cultos (GOULART, 2008, p. 264).

Essa abordagem investigativa desdobrou-se, porquanto, na solicitação, por parte do governo, de vários estudos e pesquisas sobre o uso da ayahuasca, em especial ligada à área médica ou às ciências da saúde. Gil e Ferreira (2008, p. 10) ponderam que

Apesar do crescente reconhecimento da relevância de abordagens, estudos e pesquisas que enfatizam esses aspectos culturais do uso de “drogas”, ainda persiste uma tendência a atribuir maior legitimidade aos estudos sobre o assunto desenvolvidos no âmbito das ciências da saúde: como a medicina, a farmacologia e a psicologia. As abordagens sociais tendem a ser levadas em consideração somente quando são realizadas no âmbito do crime, do tráfico, da violência urbana ou da pobreza, sendo desvalorizadas quando enfrentam diretamente a questão do uso de “drogas” e os usos culturais. A incapacidade de lidar com a complexidade do fenômeno das “drogas” e essa opção por um tratamento unilateral influencia o campo político, onde se percebe o empobrecimento das análises e a ausência dos aspectos socioculturais na concepção das políticas públicas direcionadas a elas.

Os autores acima consideram que uma abordagem biopsicossocial sobre o uso das drogas deve ser mais enfatizada. “[...] Estamos no terreno das culturas; todas elas partem da enorme diversidade de práticas, representações, símbolos e artes que habitam o Brasil. Para o bem e para o mal, as “drogas” são e estão na cultura. Ou melhor, nas culturas e, portanto, não podem ser entendidas fora delas” (GIL & FERREIRA, 2008, p. 10).

O fato é que a ayahuasca tem assumido uma posição global, tem sido inserida em vários contextos. No entanto, o foco desta pesquisa recai numa dimensão que não atravessa o conceito simplório, e por vezes estigmatizado, de drogas, ou melhor, não associa o uso da ayahuasca ao mero caráter alucinógeno, pelo contrário, o olhar deste estudo adentra e se localiza no âmbito da cultura, ou seja, a ayahuasca utilizada e inserida em práticas culturais.

Antes de introduzir os modos de utilização da ayahuasca em contextos religiosos, segue uma breve exposição sobre essa bebida no tocante ao seu ambiente originário, ou seja, o mundo indígena. Os detentores do saber relacionado a essa bebida, que teve na prática xamânica a sua origem, descoberta e saberes.

1.1 AS PLANTAS DE PODER E O XAMANISMO

Não há como abordar sobre as religiões ayahuasqueiras sem embrenhar-se no mundo xamânico. Falar da ayahuasca e não se referir aos povos indígenas é descaracterizar todo um contexto cultural e de saberes relacionados a esta bebida.

Luna (2005, p. 334) expõe que o uso da ayahuasca, pelos povos indígenas, foi documentado há aproximadamente duzentos anos, mas acredita-se que seja milenar. “[...] Atualmente, mais de setenta grupos indígenas espalhados por todo Alto Amazonas ainda fazem uso ritual dessa bebida, tendo uma influência considerável em diversos aspectos de sua vida social e religiosa [...]”.

Na cultura indígena, diversos são os nomes atribuídos à bebida, que variam de acordo com cada povo. Luz (2002) descreve a utilização da *Banisteriopsis caap* pelos povos da língua Pano, Aruák e Tukano. Assim como outras plantas, como por exemplo, o tabaco e a coca, a ayahuasca produz visões, contato com outras realidades e seres espirituais, estabelecendo relação íntima com a natureza, o que reflete na formação cultural de cada grupo.

Para os povos da língua Pano, a bebida é chamada de *nixi pae*. Luz (2002, p. 38) explica que esses povos acreditam que quando se vivencia o estado alterado da consciência, afetado pela ingestão do *nixi pae*, o indivíduo:

[...] se defronta com o outro lado da realidade, percebendo os *yuxin*, o espírito, que habitam as plantas e animais e reconhecendo estes como *huni kuin*, gente nossa. Desta maneira, o consumo do *nixi pae* possibilita a

percepção da igualdade entre os seres, vendo como humanos (iguais) os seres encantados.

Luz (2002, p. 38) menciona que para os *Kaxinawá*, um dos povos da língua Pano, “[...] a natureza não existe sem ser permeada pelo espiritual (*yuxin*), senão seria apenas pó”. E esse espiritual também está contido na bebida, que é considerada sagrada. Uma característica desse grupo é que somente os homens ingerem o *nixi pae*.

Outro exemplo que Luz (2002, p. 44) fornece é o do povo *Ashaninka*, da língua Aruák. Eles denominam a *Banisteriopsis caap* de *kamarampi*, “[...] palavra que vem do verbo *kamarank*, que significa vomitar”. Shepard Jr (2005, p. 201) descreve que a bebida, para o povo Machiguenga, também é conhecida como *kamarampi*, tendo o mesmo sentido do grupo anterior. “[...] O nome refere-se ao efeito emético e purgativo da bebida, destacando mais uma vez a estreita associação entre veneno e remédio, intoxicação e êxtase para essa cultura amazônica.”

Já o povo Aito-pai, da língua Tukano, nomeia a ayahuasca como *yagé*. Assim como os *Kaxinawá*, há o enfoque em outra realidade espiritual acessada, que não essa corporal e perceptível aos olhos humanos. Esta outra realidade, que seria o mundo dos espíritos, é “[...] invisível aos olhos mas sempre presente. Para ter acesso a ele é preciso ter um tipo de visão especializada – *toyá*, que se adquire através do *yagé*” (LUZ, 2002, p. 50). Este autor destaca que esse povo utiliza, durante as cerimônias, o canto, o qual “expressa a conversa entre os seres do outro mundo e o xamã [...] as palavras do canto são consideradas afirmações verdadeiras a respeito da outra realidade, uma vez que acredita-se que o xamã adquire outro corpo na realidade através do qual pode interagir com os seres que lá habitam”(LUZ, 2002, p. 50).

Comumente, os povos que ingerem a bebida contendo a *Banisteriopsis caap* relatam, de acordo com Luz (2002), as seguintes sensações:

[...] sensação de separação alma/corpo e a viagem da primeira forma de voo mágico; a visão de cobras e felinos e, em menor escala, de outros animais predadores; um senso de contato com o sobrenatural, com a visão de deidades e/ou demônios; a visão de pessoas e lugares distantes interpretada como visão de uma realidade distante, isto é, clarividência; a sensação de ver a realização de atos anti-sociais praticados recentemente, ou seja, divinação (HARNER apud LUZ, 2002, p. 59).

Luz (2002, p. 59) aponta ainda outras características comuns, tais como: “[...] alucinações auditivas; visão de formas geométricas; auras; visão da própria morte; de combates contra demônios ou criaturas zoomorfas; visão de corpos brilhantes que se interpenetram mudando constantemente de formato, e de cenas que se dissolvem umas nas outras”.

O xamã, nesse processo, ganha destaque porque é ele o “[...] mediador, um intérprete da experiência, é ele que domina o código que dá inteligibilidade às visões, sendo sua fala apaziguadora, uma vez que esta revela que as visões são interpretáveis [...]” (LUZ, 2002, p. 60).

Langdon (2005, p. 21) acredita que “[...] os efeitos da ingestão dessas substâncias não estão separados das experiências corporais e psicológicas vividas pelos sujeitos, e estas, por sua vez, estão ligadas aos valores, noções e saberes específicos de cada cultura”.

Outro ponto de destaque na cultura desses povos é a crença, de acordo com Luz (2002), no poder terapêutico da bebida, a qual serve tanto para o diagnóstico, como para o remédio de vários males, refletindo o poder curativo da ayahuasca.

Os autores Goulart, Labate e Carneio (2005, p. 34) referenciam a ayahuasca, assim como outras espécies (jurema, coca, entre outras), como plantas de poder, pois “[...] ampliam e aprofundam a visão e percepção humanas ordinárias [...] são consideradas muitas vezes habitadas por um espírito, por uma mãe, são seres inteligentes, com personalidade própria, com os quais podemos nos relacionar e aprender”.

O que se depreende, de todas essas exemplificações, é a dimensionalidade da ayahuasca no contexto histórico e cultural dos povos indígenas que as utilizam, e os sentidos atribuídos a ela. Pude observar, na II Conferência Mundial da Ayahuasca¹⁵, que ocorreu em outubro de 2016 na cidade de Rio Branco – AC, berço das religiões ayahuasqueiras, a importância que esta bebida possui no mundo indígena. Além da sua relevância, os povos expressaram o cuidado com as plantas, com o ser sagrado que as habita.

Representantes do povo *Yawanawá*¹⁶ por exemplo, destacaram que a prática xamânica, associada ao uso da ayahuasca, revela aspectos da cura, sabedoria e sacralidade. Para esses

¹⁵ II World Ayahuasca Conference - AYA 2016, ocorreu nos dias 17 a 22 de outubro de 2016, em Rio Branco – Acre.

¹⁶ Palestra “*O Huni e o Universo Cultural Yawanawá*”, apresentada por Biraci Brasil, durante o II World Ayahuasca Conference, em 17.10.16.

povos, o *huni* (bebida) é um ser sagrado e o universo cultural do seu povo está ali, dentro da bebida. Enfatizaram ainda o receio em relação ao que eles chamam de mau uso da ayahuasca nos tempos atuais e defendem que esta já está sendo cuidada e preservada há milhares de anos pelos povos indígenas.

Os representantes dos povos *Ashaninka*¹⁷ também expuseram o valor sagrado, espiritual e profético da bebida e teceram críticas relacionadas ao intuito de cientistas patentear e deterem direitos sobre a ayahuasca. O que se pôde perceber, portanto, é que esses povos mencionados reivindicam a cultura do uso da ayahuasca, e, acima de tudo, reivindicam o respeito à tradição xamânica e a representatividade que esta bebida possui em suas práticas culturais.

Eis que surgem vários impasses. Em contraposição às tradições indígenas e o poder que esses povos detêm sobre essas plantas, poder este não no sentido de ‘posse’, mas relacionado ao saber, surgem outras perspectivas de uso da ayahuasca.

Saez (2008, p. 18) acredita que “[...] se localmente a ayahuasca serve à comunicação com os espíritos, na região em seu conjunto ela comunica culturas, traduz [...]”. Nesse sentido, partindo dessa comunicação entre culturas, que adentraremos no contexto religioso e cristianizado do uso da ayahuasca.

1.2 A AYAHUASCA NO CONTEXTO RELIGIOSO E URBANO

Foi no início da década de trinta que se teve registro sobre a utilização da ayahuasca em contexto religioso e localizada no espaço urbano. Goulart (2008) afirma que a primeira religião ayahuasqueira brasileira foi o Santo Daime, fundada por Raimundo Irineu Serra, mais conhecido como Mestre Irineu, em Rio Branco – AC. A palavra ‘Daime’ é usada para designar “[...] tanto ao culto quanto à bebida aí utilizada [...], relaciona-se às invocações feitas ao ser espiritual que habita o chá. Assim, “Dai-me” é um pedido feito por quem consome o chá ao próprio chá: “dai-me saúde, dai-me amor, dai-me luz” [...]” (GOULART, 2008, p. 252).

¹⁷ Palestra “*A Tradição Ashaninka do Kamarampi*”, apresentada por Moisés Pianko durante o II World Ayahuasca Conference, em 17.10.16.

As outras religiões ayahuasqueiras surgiram posteriormente. Em 1945 emergiu a Barquinha; na década de 1960, a UDV (União do Vegetal); e, em meados de 1970, a vertente Cefluris (LABATE, 2002).

No Brasil, até cerca de trinta anos atrás, a ayahuasca era uma bebida pouquíssimo conhecida e que tinha aura misteriosa, ligada a cultos “exóticos” da distante floresta amazônica. A partir da década de 70, essas religiões foram “descobertas” por *hippies*, artistas, intelectuais, pessoas em busca de cura e curiosos, passando a ser adotadas, no início dos anos 80, por parcelas da classe média dos grandes centros urbanos brasileiros; começaram a se expandir para o exterior a partir do final desta mesma década. Não tardou muito para que este cipó de gosto desagradável chamasse a atenção dos intelectuais, que logo o batizaram de “sacramento” e classificaram estas atividades de origem popular como “religiosas”. Da mesma forma, estes grupos rapidamente passaram a ser tratados de maneira sensacionalista pela grande mídia (LABATE; ROSE; SANTOS, 2008, p. 24).

Os autores contextualizam o crescimento, em pouco tempo de existência, dessas religiões, em especial a vertente Cefluris e UDV, além da associação negativa que comumente se é feita entre as religiões e a prática de uso de drogas, levando à estigmatização desses grupos por parte da mídia nacional.

Neste tópico específico será abordado o contexto histórico da formação da doutrina do Santo Daime, compreendida pelas duas vertentes: Alto Santo e Cefluris/ Iceflu. Mais adiante será pincelado sobre as demais religiões ayahuasqueiras, no que tange aos aspectos de diferenciações e similaridades entre cada uma.

Deparamo-nos, neste tópico, com a temática da religião. Seria, pois, o Santo Daime considerado uma seita, culto ou religião? Vários estudos, especialmente os de cunho antropológico, referem-se a esta doutrina enquanto uma prática religiosa. Essa associação ao campo religioso também é compreendida pelos seus adeptos, tanto é que o nome oficial e jurídico da igreja sede do Santo Daime é Iceflu, que significa Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal – Patrono Sebastião Mota de Melo.

Cruz (2004, p. 31) elenca alguns elementos que são fundamentais na identificação de uma religião. O primeiro seria a existência e a menção a um (ou mais) Deus ou “[...] entidades que estão na origem e na base de tudo o que se vê [...]”. Outro ponto abordado é a diferença entre religião e magia. O autor destaca que no passado a magia recebia uma conotação negativa e supersticiosa.

Hoje as fronteiras já estão mais diluídas na mente daqueles que discutem o assunto. Partindo da premissa de que a maioria das religiões supõe algum elemento de contato com as realidades últimas por meio de símbolos, encantações e gestos, o fato é que toda religião contém elementos mágicos: a oração e a súplica deixam de ser pequenas formas de intervir no curso dos acontecimentos, além dos rituais individuais e coletivos que associamos às religiões (CRUZ, 2004, p. 31-32).

Um elemento que também compõe as religiões são os rituais, que, conforme Cruz (2004, p. 32-33), se traduz na “[...] observância escrupulosa de certos gestos e palavras, individuais e coletivos, cujo sentido imediato não captamos, mas que são necessários para que estabeleça uma conexão entre o nosso mundo (por vezes chamado de profano) e um outro (no caso, chamado de sagrado) que guia nossos sentidos”.

Além do ritual, o autor destaca o mito, o qual geralmente é o “[...] elemento narrativo dentro do ritual. Sua lógica é diferente da lógica dos relatos existentes dentro das limitações do nosso mundo. Diferentemente destes, falam da origem do cosmos, dos deuses e da humanidade, dos valores fundamentais, das hierarquias e dos destinos” (CRUZ, 2004, p. 34).

Acoplado aos elementos descritos acima, Cruz (2004) referencia a existência dos símbolos no interior das práticas religiosas, assim como a presença de valores, normas e o aspecto moral da religião, que refletem nas condutas individuais e sociais dos sujeitos que a seguem. Durante o percurso desta pesquisa, observaremos que tais elementos, integrantes de uma determinada religião, são parte constitutiva das práticas culturais, simbólicas e, conseqüentemente, religiosas do Santo Daime, ou seja, nesta doutrina existe a menção a um Deus e entidades divinas, associadas, inclusive, ao cristianismo; contempla o que é místico; é representada por rituais e mitos e fornece um aparato de valores, normas, moralidade.

Retomando ao contexto histórico do Santo Daime, Goulart (2002) assinala que Mestre Irineu teve contato com a ayahuasca na época em que trabalhava como seringueiro, no interior da floresta amazônica, e o aprendizado relacionado ao chá, obteve com os povos indígenas da região e também com seringueiros. Macrae (1992, p. 27) elucida que na Amazônia Ocidental “[...] há muito tempo essa beberagem vem sendo utilizada cerimonialmente, não só entre grupos indígenas, mas também pela população mestiça ou cabocla”.

Labate (2002, p. 233) explica que o uso do chá, por essa população mestiça ou cabocla, é conhecida como a prática de vegetalismo, que seria “[...] uma forma de medicina popular à base de alucinógenos vegetais, cantos e dietas”.

Embora em vários países da América do Sul, tais como Colômbia, Bolívia, Peru, Venezuela e Equador, haja uma tradição de consumo da ayahuasca por xamãs e vegetelistas, curiosamente é só no Brasil que se desenvolvem religiões de populações não-indígenas que fazem uso desta bebida. Estas religiões [...] reelaboram as antigas tradições dos sistemas locais a partir de uma leitura influenciada pelo cristianismo. Tal releitura [...] é formulada a partir da herança de consumo da ayahuasca pelos sistemas de curandeirismo amazônicos, bem como outras fontes: a tradição afro-brasileira, o espiritismo kardecista e o esoterismo de origem europeia [...] (LABATE, 2002, p. 233).

Assim, além do uso ritualístico do chá, ressalva-se a aglutinação de elementos do cristianismo, mais especificamente do catolicismo popular, muito presente no culto do Santo Daime.

Cemin (2002) relata que Mestre Irineu recebeu a missão de fundar a doutrina por meio da aparição, no meio da floresta, de Nossa Senhora da Conceição, considerada pelos daimistas, a Rainha da Floresta. Aqui é perceptível um traço cristão, a presença de uma imagem fortemente associada e cultuada pelo cristianismo católico.

Goulart (2002) remonta às origens históricas do Santo Daime dando ênfase nas práticas religiosas católicas. A autora destaca que a devoção aos santos, as festas cristãs, o compadrio e o mutirão foram práticas que influenciaram Irineu na composição da sua doutrina. Ela sugere que “[...] o culto do Santo Daime recupera o significado sagrada da festa, da dança e do canto. A ausência da dança, da música, da festa, é vista, aliás, como um empecilho para a comunicação com a realidade sagrada” (GOULART, 2002, p. 291).

Cemin (2002) explica que os rituais realizados no Santo Daime são chamados de trabalhos, que vão desde o bailado, a concentração, missas, trabalho de cura, entre outros. A autora expõe que em muitos deles nota-se a presença de rezas como o Pai Nosso, Ave Maria, Salve Rainha e o Terço.

Outro destaque na ritualística deste grupo são os hinários. Estes são formados por um conjunto de hinos/cânticos recebidos por algum adepto e que, se aceito pelo dirigente da igreja, poderá ser compartilhado com os demais membros e entoados durante as cerimônias. Cemin (2002, p. 357) destaca que os hinários são recebidos “[...] do ‘astral’, pois se considera que no mundo espiritual existe uma linha de trabalhos cujos ensinamentos são transmitidos através de hinos”. Além disso, a autora pontua que não necessariamente todos os adeptos receberão hinos, e os que receberem podem não estar sob o efeito do chá.

Labate e Pacheco (2002) explanam que existem, por exemplo, similaridades entre alguns hinários e os cânticos da Festa do Divino Espírito Santo, tanto no estilo, quanto no

conteúdo. Os cânticos e alguns hinários fazem menção à divindade do espírito santo e também à figura de Nossa Senhora da Conceição, a qual é referenciada e cultuada com devoção pelos daimistas, por ter sido ela a mensageira de Mestre Irineu. Nos hinários contêm os ensinamentos, o modo como cada integrante da doutrina deve agir, tanto na vida espiritual, quanto na moral e cotidiana, ou seja, os valores culturais e espirituais da doutrina.

Existem também, além dos elementos do catolicismo, influências do próprio xamanismo, espiritismo kardecista e das religiões afro-brasileiras na composição ritualística daimista.

Keifenheim (2002) descreve minuciosamente, na pesquisa que realizara com os índios Kaxinawá, localizados na fronteira entre o Brasil e o Peru, os aspectos do uso da ayahuasca, os rituais e os efeitos da bebida associada à prática xamânica. A autora retrata elementos simbólicos que remetem à cura, aos cantos, às visões/viagens astrais. Muitos desses elementos são percebidos no ritual daimista, conforme estudo de Couto (2002). Este autor, ao discorrer sobre a performance ritualística do Santo Daime, enfatiza a relação dos adeptos com a bebida, as dietas realizadas para o uso do chá, as músicas, o ordenamento, e sugere que este sistema religioso encontrou no ‘xamanismo coletivo’ a forma para se manifestar.

Sobre as ditas viagens astrais, no Santo Daime algo similar é denominado como miração, a qual

[...] refere-se a um ponto culminante de contato com a realidade sagrada, aludindo revelações divinas provocadas pelo chá do daime e tendo um caráter essencialmente visual. É através da miração que o fiel penetra e conhece o mundo dos espíritos [...] a dança produziria uma disciplina que desestimula as incorporações. Desse modo, a possessão, no culto do Santo Daime, não seria proibida, mas desencorajada (GOULART, 2005, p. 370).

Assim, os espíritos desprender-se-iam do corpo, atingindo outros “níveis de consciência”, diferentemente da incorporação, que é o espírito quem se apossa do corpo, embora isso possa acontecer. Por isso os adeptos costumam mencionar, em suas vivências, o processo de expansão da consciência (GOULART, 2005).

No que tange às influências espíritas, Goulart (2002, p. 294) expõe que a noção de ‘evolução’ presente no kardecismo é muito usada pelos daimistas “[...] para depreciar todo um conjunto de atitudes e sentimentos. Os comportamentos considerados excessivamente apegados à matéria passam a ser definidos, também, como ‘menos evolutivos’ [...]”. Ou seja,

a ideia de que o apego às coisas ‘mundanas’ afeta diretamente na evolução espiritual e moral de um indivíduo.

Macrae (2000) também dá enfoque às religiões mediúnicas. Ele afirma que o precursor do estreitamento com as doutrinas espíritas, especialmente a Umbanda, foi Padrinho Sebastião, da vertente Cefluris. Tal linha inseriu em seu estatuto oficial os trabalhos de mesa branca, “[...] as práticas de incorporação deixam de ser isoladas e/ou marginalizadas e ganham um espaço oficial e legítimo” (LABATE, 2002, p. 247). Esta última autora ressalta que na linha do Alto Santo a incorporação não é admitida.

Hay muchas similitudes entre la umbanda y el Daime [...] Ambos tienen sus orígenes en la mezcla sincrética de las tradiciones de *pajelanca* indígena, catolicismo popular, kardecismo y prácticas religiosas africanas. La sistematización de sus doctrinas es más o menos coincidente en el tiempo (década de 1920 para la umbanda, inicio de la de 1930 para el Daime) y ambos se expandieron entre las capas urbanas marginalizadas o de baja renta. Junto a esos sectores poblacionales estas sectas han desempeñado un importante papel de acomodar, ayudando a sus adeptos a encontrar maneras de lidiar con las ambigüedades del proceso de urbanización brasileño (MACRAE, 2000, p.68).

Macrae (2000) ao associar similaridades das origens entre o Santo Daime e a Umbanda, destaca um ponto interessante: a expansão das doutrinas entre as populações urbanas marginalizadas e de baixa renda associada ao processo de urbanização brasileira.

Uma análise sobre o processo de formação cultural do Santo Daime, portanto, é o agrupamento de variados elementos simbólicos que compõem a sua ritualística. Williams (1979, p. 124) explica que a cultura é complexa, inclusive sua definição, pois além de envolver processos variáveis e definições sociais, como a tradição, é permeada pelas “[...] inter-relações dinâmicas, em todos os pontos do processo, de elementos historicamente variados e variáveis [...]”.

Nesse ponto, o autor considera que a cultura, em seu processo histórico, contínuo e não estático, pode agregar elementos que ele denomina residual e emergente. Em relação ao primeiro, enfatiza:

O residual, por definição, foi efetivamente formado no passado, mas ainda está ativo no processo cultural, não só como um elemento do passado, mas como um elemento efetivo do presente. Assim, certas experiências, significados e valores que não se podem expressar, ou verificar substancialmente, em termos da cultura dominante, ainda são vividos e

praticados à base do resíduo – cultural bem como social – de uma instituição ou formação social e cultural anterior (WILLIAMS, 1979, p. 125).

É possível associar que elementos simbólicos residuais da cultura indígena, por exemplo, estão em constante inter-relação na doutrina do Santo Daime. O xamanismo, ao passo que está no passado, na raiz da doutrina daimista, também é vivo e alocado no presente. Prova disso são os voos xamânicos, denominados pelos daimistas como miração; o uso do maracá na entoação dos hinos, entre outras simbologias. E esses elementos residuais se inter-relacionam constantemente com outros elementos culturais, oriundos do catolicismo e espiritismo. Em relação ao emergente, atentemo-nos às considerações a seguir, inerentes à vertente do Padrinho Sebastião.

O Iceflu/Cefluris, com o falecimento do Padrinho Sebastião, em 1990, passou a ser liderado pelo Padrinho Alfredo Gregório de Melo, filho de Sebastião e de Rita Gregório de Melo (1925 -), também conhecida como madrinha Rita (LABATE, ROSE, SANTOS, 2008). A comunidade do Céu do Mapiá manteve os traços cristãos e xamânicos, mas inseriu novas modalidades de trabalhos, além de ter sido a responsável pela expansão do Santo Daime para as demais regiões do Brasil e também a outros países.

[...] o CEFLURIS conta com um grande número de igrejas espalhadas pelo país, sendo, até o momento, o maior responsável pela disseminação da linha do Santo Daime nas regiões Sul e Sudeste do Brasil, assim como no exterior. Todas essas igrejas são filiadas ao CEFLURIS e, apesar de possuírem suas particularidades, seguem um mesmo conjunto de regras e princípios, obedecendo a uma mesma direção (GOULART, 2005, p. 364).

Labate, Rose e Santos (2008) informam que, atualmente, existem filiações desta vertente no Canadá, nos Estados Unidos, México, Espanha, Holanda, dentre outros países da América Central, América do Sul, da Europa, África e Ásia.

Uma questão analisada, referente ao processo de formação histórica e cultural desta linha religiosa, foi a presença de ‘hippies’ no início da comunidade do Céu do Mapiá. Esse encontro resultou na apropriação e ressignificação de alguns elementos que passaram a compor a ritualística daimista.

Goulart (2005) explica que por influência da chegada de grupos de hippies, Padrinho Sebastião passou a adotar o uso ritual da *Cannabis sativa*, popularmente conhecida como maconha. A autora refere que, gradativamente, o seu uso foi acoplado às cerimônias

daimistas, fazendo parte, portanto, do conjunto simbólico do grupo. “Concebida como uma planta sagrada – como o daime – a *Cannabis sativa* foi associada à própria Virgem cristã, passando a ser designada, pelos adeptos do grupo, como *Santa Maria* [...]” (GOULART, 2005, p. 382).

Nesse ponto, cabe-se uma reflexão do que Burke (2006) apresentou sobre a teoria da recepção, ou seja, a partir de encontros entre culturas, certo elemento ou prática de uma delas se interage e ‘hibridiza’ com elementos da outra, por meio de ressignificações. A *Cannabis*, por exemplo, acabou se transformando em elemento simbólico para a cultura daimista, traduzindo-se com elementos do cristianismo.

Retomando Williams (1979, p. 126), a autor define: “[...] por “emergente” entendo, primeiro, que novos significados e valores, novas práticas, novas relações e tipos de relação estão sendo continuamente criados”. E, no caso em tela, a *Cannabis*, de forma ressignificada, reelaborada, seria um elemento emergente da cultura daimista. Williams (1979, p. 127) pondera que no caso do elemento emergente, “[...] na estrutura de qualquer sociedade real, e em especial em sua estrutura de classes, há sempre uma base social para elementos do processo cultural que são alternativos ou opostos aos elementos dominantes”.

No entanto, diante de processos de adaptações e/ou resistências, o uso da *Cannabis* foi suspenso.

Após uma série de evidentes problemas causados pelo uso de uma substância considerada ilegal pela legislação brasileira, o CEFLOURIS se comprometeu a abandonar a utilização da *Cannabis*. Contudo, a inclusão dessa substância no conjunto ritual e simbólico desse grupo, por um determinado período, deixou o mesmo inevitavelmente associado ao uso de substâncias psicoativas ilegais, dificultando as relações entre esse segmento da linha do Santo Daime com muitos outros grupos da tradição religiosa ayahuasqueira e, de um modo geral, intensificando as acusações e oposições entre as várias partes dessa última (GOULART, 2005, p. 382).

Ou seja, o fato gerou conflitos por parte do Cefluris com as demais religiões ayahuasqueiras, especialmente com a vertente do Alto Santo, pois se alegou que o uso da substância poderia colocar em risco a manutenção da Resolução do CONAD Nº 5, de 08 de novembro de 2004, que na época resguardava o uso religioso da ayahuasca, além de desvirtuar os princípios doutrinários de Mestre Irineu.

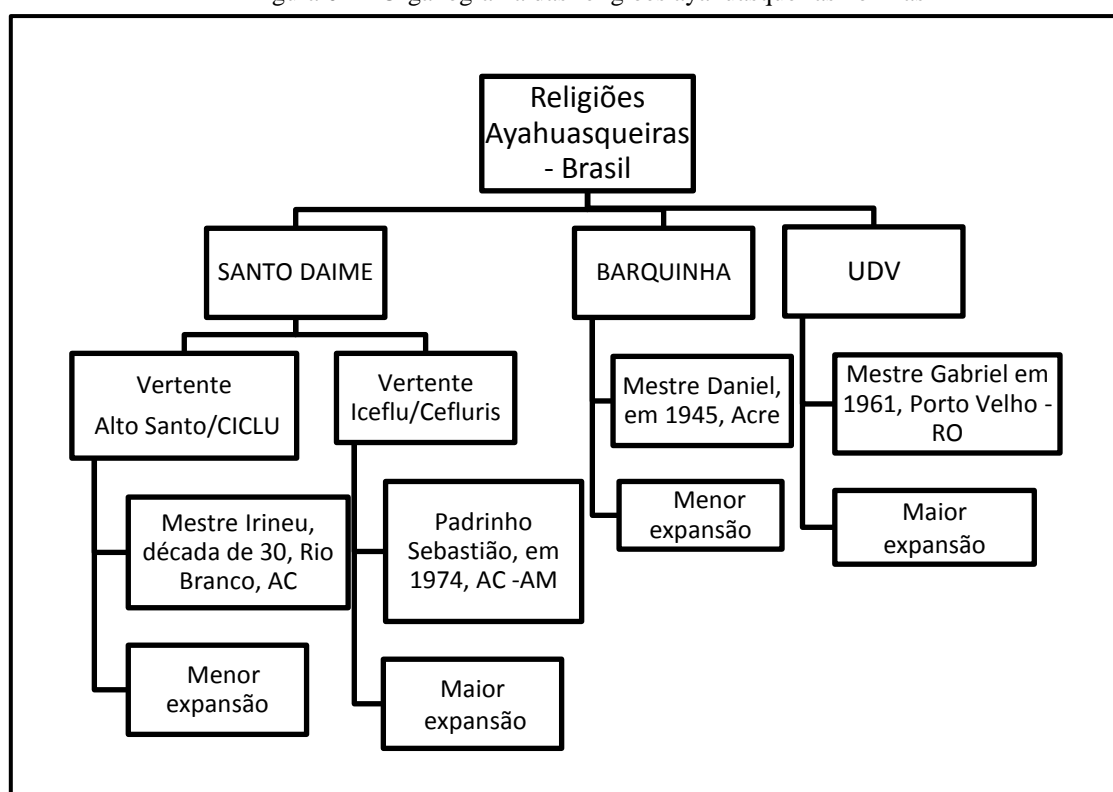
Goulart (2005, p. 366) esclarece que apesar desses conflitos e das diferenciações entre si “[...] todos se sentem pertencendo à linha espiritual criada pelo Mestre Irineu, ou seja, à

linha do Santo Daime. Todos eles, aliás, se proclamam herdeiros do culto criado pelo Mestre Irineu, procurando legitimar-se através da ligação com esta herança”.

Em relação às demais religiões que utilizam a ayahuasca como elemento integrante de seus rituais, e que surgiram após o Santo Daime (vertente Mestre Irineu), abaixo segue breve explanação sobre as mesmas, Barquinha e UDV, com pontuações atinentes às similaridades e diferenciações entre cada uma delas.

1.3 BARQUINHA E UDV

Figura 01 – Organograma das religiões ayahuasqueiras no Brasil



Fonte: Produzido por SALES, Vanessa (2017).

Labate, Rose e Santos (2008) descrevem que a Barquinha foi fundada em 1945, pelo maranhense Daniel Pereira de Mattos (1888-1958) na cidade de Rio Branco – AC, na zona rural. Igualmente à vertente do Alto Santo, a Barquinha pouco se difundiu territorialmente e possui, dentre as religiões ayahuasqueiras, o menor número de adeptos/ membros. A doutrina “[...] subdividiu-se, posteriormente, em pelo menos seis igrejas, as quais permanecem praticamente restritas à cidade de Rio Branco” (LABATE, ROSE e SANTOS, 2008, p. 35).

Esses pequenos centros, oriundos das subdivisões, têm uma organização própria e independente, mas todos se referem como grupos da mesma vertente religiosa (GOULART, 2005).

Goulart (2005) retrata que Mestre Daniel participou durante dez anos da igreja fundada por Mestre Irineu em Rio Branco, mas que depois fundou a sua própria doutrina. Sua saída aconteceu com o assentimento de Irineu, pois Daniel teria uma missão espiritual, à parte, a cumprir.

A autora acima ainda refere que nos rituais da Barquinha ocorrem “[...] práticas como aplicação de passes, manifestação de seres espirituais através da incorporação em médiuns, ou doutrinação de almas [...]” (GOULART, 2005, p. 369). Explica que nesta linha existe também a devoção aos santos católicos, além da forte relação com a umbanda, e que a ayahuasca é chamada, assim como no Santo Daime, de chá.

O Centro Espírita União do Vegetal, também conhecido como União do Vegetal (UDV) foi criado pelo baiano José Gabriel da Costa (1922-1971), Mestre Gabriel, em 1961, na cidade de Porto Velho, Rondônia. A UDV possui o maior número de participantes, dentre as três linhas religiosas, e juntamente com o Santo Daime, foram as que mais se expandiram, inclusive, internacionalmente (LABATE, ROSE e SANTOS, 2008, p. 30).

O grande destaque, além do uso da ayahuasca, a qual os adeptos denominam de hoasca ou vegetal, é a influência de “[...] elementos do espiritismo kardecista” (GOULART, 2005, p. 373). O grupo se desenvolveu de forma mais autônoma e independente, em relação ao Santo Daime e a Barquinha, possuindo uma “[...] estrutura organizacional bastante rígida, de caráter marcadamente centralista, sendo composta por centros (denominados núcleos, pelos udevistas) espalhados por todas as regiões do país, e que se subordinam a uma mesma direção e autoridade” (GOULART, 2005, p. 363).

Labate, Rose e Santos (2008, p. 31) mencionam que a União do Vegetal constitui-se numa religião mais organizada e fechada a muitos contatos, sendo, inclusive

[...] reticente para atender jornalistas e pesquisadores, sobretudo da área de ciências humanas. A UDV também é mais rígida na seleção e aceitação de novos adeptos, os quais devem se filiar ao grupo após período inicial frequentando os rituais. Na prática, essa configuração resulta na existência de pouquíssimos trabalhos que tratam da UDV [...].

Os autores referem que este grupo possui muito interesse em legitimar o consumo da ayahuasca pelo viés médico e científico, possuindo, inclusive, um “[...] departamento especialmente criado para esse fim, o Departamento Médico-Científico (Demec). Com efeito, as principais pesquisas biomédico-farmacológicas realizadas no contexto das religiões ayahuasqueiras foram feitas no âmbito da UDV [...]” (LABATE, ROSE, SANTOS, 2008, p. 33).

Goullart (2005) explica que dentre as religiões, a Barquinha, UDV e a vertente Alto Santo se julgam as mais tradicionais, em detrimento da linha Cefluris (dissidência do Alto Santo), a qual costuma ser rechaçada, nesse sentido, devido a utilização, por certo período, da *Cannabis sativa* em seus rituais, destoando-se dos grupos tradicionais.

Em contrapartida, a autora também explana que as duas linhas do Santo Daime, a Barquinha e a UDV têm, cada uma, diferenças em seu interior, como se pode perceber nas cisões “[...] de diferentes grupos locais, permitindo falar de diferentes *barquinhas*, diferentes núcleos da UDV e diferentes igrejas *daimistas*. Assim, não existem apenas contrastes e rupturas entre as linhas, mas também no interior das linhas” (GOULART, 2005, p. 356).

Goullart (2005) compreende que existe, portanto, diversas e diferentes linhas, mas todas baseadas numa mesma tradição religiosa. Tradição esta que estaria relacionada ao uso ritual da ayahuasca, com o aglutinamento de elementos do cristianismo e espiritismo.

Apesar das diferenças entre as três religiões, existem certos elementos que se aproximam no que tange à história de cada uma delas, ou seja, todos os fundadores eram nordestinos que migraram para a região amazônica, sendo que Irineu e Daniel o fizeram no início do século XX. Outra característica é que adeptos dessas três linhas também estiveram ligados ao contexto de exploração da borracha, sendo que Irineu e Gabriel (UDV) exerceram, por algum tempo, a função de seringueiro (GOULART, 2005).

A formação dessas religiões envolve líderes e membros que “[...] vieram do mundo rural após uma série de migrações, parecendo implicar num processo de mediação entre o mundo da floresta e o mundo da cidade” (GOULART, 2005, p. 360).

Assim, as três linhas constituem:

[...] re-elaborações de um mesmo complexo de crenças, o do curandeirismo amazônico, o qual é re-elaborado num processo de adaptação às transformações que ocorriam no meio rural. Os elementos utilizados para essas re-elaborações remetem também a um conjunto comum de sistemas simbólicos, como a doutrina do espiritismo Alan Kardec, concepções de

correntes esotéricas como o Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento e práticas religiosas de origem afro-brasileira, os quais recebem diferentes destaques nas linhas do Santo Daime, da UDV e da Barquinha (GOULART, 2005, p. 360).

Goulart (2005) acredita que existe uma circulação de simbologias, princípios, ritualísticas e seres cultuados (a exemplo dos santos católicos cultuados pelo Santo Daime e Barquinha), mas a diferença consiste “[...] no tocante ao conteúdo das narrativas míticas, às formas rituais e ao conjunto de entidades que integram cada panteão” (GOULART, 2005, p. 357). Notamos, por meio dessa circulação de elementos simbólicos, além da sua variedade, processos de ressignificações, os quais se deram a partir de encontros entre culturas.

Um desdobramento apontado por Labate, Rose e Santos (2008, p. 37), no que tange à expansão das religiões ditas ayahuasqueiras, é o aparecimento de grupos considerados dissidentes destas três religiões “[...] inaugurando novas modalidades urbanas de consumo da ayahuasca, relacionadas ao movimento Nova Era, às terapias holísticas, a vários orientalismos, às artes (como a pintura, o teatro e a música), e mesmo ao tratamento de moradores de rua”. Esses grupos foram denominados por Labate (2000) como neo-ayahuasquerios.¹⁸

Um conceito utilizado por Bourdieu (2007) e que nesta pesquisa possui um sentido especial é o de campo. É difícil encontrar uma definição exata do que seja o campo na obra densa deste autor, talvez pela sua complexidade ou por Bourdieu não ter como objetivo estabelecer conceitos prontos. O sociólogo afirma que o campo social pode ser entendido como

[...] um espaço multidimensional de posições tal que qualquer posição actual pode ser definida em função de um sistema multidimensional de coordenadas cujos valores correspondem aos valores das diferentes variáveis pertinentes: os agentes distribuem-se assim nele, na primeira dimensão, segundo o volume global do capital que possuem e, na segunda dimensão, segundo a composição do seu capital – quer dizer, segundo o peso relativo das diferentes espécies no conjunto das suas posses (BOURDIEU, 2007, p. 135).

O campo, dessa forma, é percebido como um espaço, não físico, mas social e, portanto, abstrato e permeado por relações sociais e posições. É estruturado, formado por eixos específicos, nos quais os agentes sociais se posicionam, sendo estas posições relacionais, pois são definidas a partir das outras e do capital dos agentes. Cada campo, cada

¹⁸ Para uma melhor apreensão sobre essa temática, ver Labate (2000).

eixo possui suas próprias regras e nele existe tensão, conflito, busca por legitimação e dominação, mas também pode ser um espaço de concordância, de interesses que se aproximam ou se distanciam. É o espaço também onde o poder simbólico é exercido.

Ao explicar a origem social de um campo, o teórico expõe:

Compreender a gênese social de um campo, e apreender aquilo que faz a necessidade específica da crença que o sustenta, do jogo de linguagem que nele se joga, das coisas materiais e simbólicas em jogo que nele se geram, é explicar, *tornar necessário*, subtrair ao absurdo do arbitrário e do não-motivado os actos dos produtores e as obras por eles produzidas e não, como geralmente se julga, reduzir ou destruir. (BOURDIEU, 2007, p. 69).

Para compreender a origem de um determinado tipo de campo, o teórico enfatiza a necessidade de apreensão das crenças que o sustentam, da linguagem, dos sistemas simbólicos imersos, o que nos leva a perceber que o sentido do campo está nele próprio, em suas configurações, nas relações objetivas.

Ante a esses pressupostos, associamos sua teoria do campo à análise do campo religioso ayahuasqueiro¹⁹, o qual tem como eixos principais as três religiões acima enfatizadas com suas respectivas subdivisões, as quais delimitam o posicionamento dos agentes sociais, neste caso os adeptos destas religiões, aproximando-os ou distanciando-os de acordo com os seus interesses, num relacionamento reflexivo.

Nesse sentido, observamos que a vertente do Alto Santo se aproxima da Barquinha em alguns aspectos, tais como: ambas foram fundadas no Estado do Acre por nordestinos naturais do Maranhão; a expansão territorial destas duas doutrinas é menor e as mesmas se julgam, assim como a UDV, as mais tradicionais. Neste ponto, a vertente Cefluris é a que mais se distancia, pois adveio de uma dissidência do Alto Santo e incorporou elementos simbólicos destoantes da sua linha de origem, como o exemplo já citado, o uso da *Cannabis sativa*, por um determinado período.

A UDV, em contrapartida, tem uma peculiaridade que é o interesse pela busca da cientificidade, debate intelectual e pesquisas relativas à ayahuasca. Liga-se mais à corrente do espiritismo kardecista, afastando-se das práticas do catolicismo popular, que são integrantes nas linhas do Alto Santo, Cefluris e Barquinha.

¹⁹ Goulart (2005) tece uma análise sobre o campo religioso ayahuasqueiro, identificando os processos de contrastes e continuidades entre as religiões Santo Daime, Barquinha e UDV.

Outro fator de distanciamento é a identificação com elementos das religiões afro-brasileiras, já que a UDV e Alto Santo os afastam de seus rituais; já na Barquinha há estreita relação, e também na linha do Cefluris, que incorporou alguns elementos da Umbanda.

O que podemos depreender é que as referidas religiões, inseridas no campo religioso ayahuasqueiro, mobilizam o seu capital simbólico – aqui entendido como os saberes relacionados à ayahuasca e à sua ritualística, a partir dos ensinamentos de seus precursores; buscando o reconhecimento dos demais agentes e competindo entre si, com a finalidade de se sobressaírem da demais, pelo viés da tradicionalidade, por conseguinte, da dominação. Um campo que parece ser recheado de disputas pelo poder e legitimação de uma determinada crença, num determinado território, a partir dos interesses de quem as institui.

Por poder simbólico e capital, outras duas conceituações do autor, entendemos o seguinte:

O poder simbólico, cuja forma por excelência é o poder de fazer grupos (grupos já estabelecidos que é preciso consagrar [...]), está baseado em duas condições. Primeiramente, como toda forma de discurso performativo, o poder simbólico deve estar fundado na posse de um capital simbólico. O poder de impor às outras mentes uma visão, antiga ou nova, das divisões sociais depende da autoridade social adquirida nas lutas anteriores. O capital simbólico é um crédito, é o poder atribuído àqueles que obtiveram reconhecimento suficiente para ter condição de impor o reconhecimento: assim, o poder de constituição, poder de fazer um novo grupo, através da mobilização, ou de fazer existir por procuração, falando por ele enquanto porta-voz autorizado, só pode ser obtido ao término de um longo processo de institucionalização, ao término do qual é instituído um mandatário, que recebe do grupo o poder de fazer o grupo (BOURDIEU, 2004, p. 166).

Bourdieu (2009) enfatiza que a religião, assim como a arte, a língua e os sistemas simbólicos são veículos de poder e política. Ademais, a religião

[...] contribui para a imposição [...] dos princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo e, em particular, do mundo social, na medida em que impõe um sistemas de práticas e de representações cuja estrutura objetivamente fundada em um princípio de divisão política apresenta-se como a estrutura natural-sobrenatural do cosmos (BOURDIEU, 2009, p. 33-34).

Cada um desses grupos religiosos analisados confere um sistema de práticas e representações que contribui para a estruturação de ideias, pensamentos e de relações sociais. Notamos certa disputa entre eles pelo domínio da representatividade no cenário nacional das religiões ayahuasqueiras que reflete também em lutas por classificações e distinções.

Sabe-se que os indivíduos e os grupos investem nas lutas de classificação todo o seu ser social, tudo o que define a ideia que eles têm deles próprios, todo o impensado pelo qual eles se constituem como <nós> por oposição a <eles>, aos <outros> e ao qual estão ligados por uma adesão quase corporal. É isto que explica a força mobilizadora excepcional de tudo o que toca à identidade (BOURDIEU, 2007, p. 124).

Dentro desse campo religioso ayahuasqueiro, os processos de afirmações de identidades se dão por marcações das diferenças, em que cada vertente vai se afirmando em oposição à outra. Woodward (2013, p. 42) menciona que:

Cada cultura tem suas próprias e distintivas formas de classificar o mundo. É pela construção de sistemas classificatórios que a cultura nos propicia os meios pelos quais podemos dar sentido ao mundo social e construir significados. Há, entre os membros de uma sociedade, um certo grau de consenso sobre como classificar as coisas a fim de manter alguma ordem social. Esses sistemas partilhados de significação são, na verdade, o que se entende por “cultura” (WOODWARD, 2013, p. 42).

Bourdieu (2007) compreende a cultura como relações de produção, permeadas por processos de distinção e dominação. Assim, “[...] a cultura que une (intermediário de comunicação) é também a cultura que separa (instrumento de distinção) e que legitima as distinções compelindo todas as culturas (designadas como subculturas) a definirem-se pela sua distância em relação à cultura dominante” (BOURDIEU, 2007, p. 11).

Assim, as formas de classificações, distinções e dominações, que envolvem o campo religioso ayahuasqueiro, estão intimamente ligadas aos processos de produções de identidades, discussão esta que será retomada mais adiante.

1.4 O SANTO DAIME NA PERSPECTIVA DO HIBRIDISMO CULTURAL

Comumente, os estudos sobre religião, especialmente as afro-brasileiras, são associadas ao processo do sincretismo. Com o Santo Daime não é diferente, autores como Macrae e Moreira (2011) dão ênfase nesse conceito ao tentarem explicar a fusão de elementos simbólicos de matrizes distintas. No entanto, buscamos, nesta pesquisa, compreender o processo histórico da formação e difusão da doutrina daimista pela perspectiva do hibridismo cultural.

Silva (1983) contextualiza a situação econômica, política e social da Amazônia no início do século XX. O pesquisador descreve o processo de migração de nordestinos para a região amazônica em função do Ciclo da Borracha, e também o seu declínio, meados anos 1920 e 1930, o que levou a um processo de urbanização, ou seja, o deslocamento de caboclos, mestiços e nordestinos dos seringais para as cidades; no caso de Raimundo Irineu, para Rio Branco – Acre, que na época ainda era território federal do Brasil. Foi mediante essa conjuntura socioeconômica e política que insurgiu a doutrina do Santo Daime.

Groisman (1991, p. 10) ao abordar sobre o processo de migração de nordestinos nessa época, reflete que esse contexto econômico e social “[...] suscitou fenômenos significativos de emergência de formas culturais peculiares, mais precisamente aquelas ligadas à religiosidade regional”.

Goulart (2002) explica que a maioria das pessoas que fizeram parte, inicialmente, do culto daimista eram ex-seringueiros e muitos se firmaram em colônias agrícolas na periferia rural de Rio Branco. A autora destaca que no processo de formação da doutrina pode ser notada a presença de “[...] uma série de elementos que remetem às transformações sociais e culturais do meio rústico brasileiro[...]”, isso, devido às dificuldades advindas do período de adaptação a uma nova conjuntura socioeconômica. Assim, algumas práticas antigas rústicas são resgatadas e inseridas na modulação dos cultos daimistas, como por exemplo: o mutirão, o compadrio e as festas aos santos cristãos (GOULART, 2002, p. 281).

Frente a esse processo de urbanização, observa-se, portanto, um movimento que reafirma o local, o regional, ainda ligado ao meio rural. Hall (2006, p. 84) alude sobre duas consequências possíveis da globalização: “[...] a possibilidade de que a globalização possa levar a um fortalecimento de identidades locais ou à produção de novas identidades”.

Essas duas implicações expostas por Hall (2006) aparecem durante o contexto de formação e expansão do Santo Daime. A primeira, o fortalecimento de identidades locais, é percebida nesse momento inicial, ou seja, embora haja o processo de urbanização, as identificações desses sujeitos parecem estar ligadas ao meio rural, às práticas de convivência rurais, reforçando tradições locais e antigas, ligadas, inclusive, ao catolicismo popular, como é o caso do Alto Santo (tido como a vertente mais tradicional). A segunda, produção de novas identidades, será debatida mais adiante, sendo associada ao grupo Cefluris.

Fora esses apontamentos, o aspecto vivencial do próprio Mestre Irineu, sua história de vida atrelada a várias experiências e contatos culturais – sua passagem pelos seringais nas

fronteiras entre o Brasil, Bolívia e Peru, o contato com os vegetalistas e povos indígenas; foi marcante para a montagem do sistema de crenças que emergia. Se refletirmos, imbuídos nessas fontes históricas, o processo de criação do Santo Daime se dá num contexto, que poderíamos dizer, ‘diaspórico’. As fronteiras, as migrações, as exclusões sociais dão sentido a este conceito.

Além das influências culturais citadas no tópico anterior, Labate e Pacheco (2002) enfocam as manifestações culturais maranhenses enquanto matrizes do Santo Daime. Os pesquisadores acreditam que, pelo fato de Mestre Irineu ser natural do Estado do Maranhão, talvez ele tenha levado consigo um pouco dessa herança histórica de sua terra natal. Apontam as semelhanças dos elementos simbólicos da doutrina daimista com os cultos do Tambor de Mina²⁰; a Pajelança²¹; a Festa do Divino Espírito Santo²² e ao Baile de São Gonçalo²³.

Mediante todo esse retrospecto histórico, cabe-se a seguinte reflexão: estaria Mestre Irineu – negro, maranhense, migrante nordestino que carrega no seu sobrenome ‘Serra’ a marca ‘hereditária’ da escravidão, pois de acordo com Macrae e Moreira (2011) os avôs maternos de Raimundo Irineu, que eram escravos, herdaram este sobrenome de seus donos –; no ‘entre-lugar’ referido por Bhabha? Estaria ele imbricado num *mister* entre a ‘tradição’ e a ‘tradução’, em um movimento entre as lembranças do passado, raízes históricas, origens da terra natal e o novo, se traduzindo, negociando, ressignificando esses elementos?

Bhabha (1998, p. 24) afirma que o entre-lugar

[...] é a história da migração pós-colonial, as narrativas da diáspora cultural e política, os grandes deslocamentos sociais de comunidades camponesas e aborígenes [...]. É nesse sentindo que a fronteira se torna o lugar a partir do qual *algo começa a se fazer presente* em um movimento não dissimilar ao da articulação ambulante, ambivalente, do além que venho traçando [...].

Hall (2006, p. 88-89) aborda que o processo de tradução

²⁰ “Cultos de possessão de origem africana praticados em terreiros, versão maranhense dos cultos afro-brasileiros encontrados em outras regiões do Brasil, como o candomblé baiano, o xangô pernambucano ou o batuque gaúcho” (LABATE; PACHECO, 2002, p. 312).

²¹ “Também conhecida como cura ou linha de pena e maracá, é uma manifestação religiosa típica da cultura cabocla maranhense, formada a partir de elementos do catolicismo popular, das culturas indígenas, do tambor de mina, da medicina rústica e de outros componentes da cultura e da religiosidade maranhense” (LABATE, PACHECO. Op., cit., p. 315).

²² “Um dos mais antigos e difundidos festejos do catolicismo popular. Herança do catolicismo português, pode ser encontrada praticamente em todas as regiões do país” (LABATE; PACHECO. Op., cit., p. 324).

²³ “A devoção a São Gonçalo [...] tem origem portuguesa e pode ser encontrado em diversos estados do Brasil, com características próprias em cada local. No Maranhão, ela aparece em várias regiões do estado sob a forma de danças conhecidas como baile, jornada ou dança de São Gonçalo” (LABATE; PACHECO. Op., cit., p. 331).

[...] descreve aquelas formações de identidades que atravessam e intersectam as fronteiras naturais, compostas por pessoas que foram *dispersadas* para sempre de sua terra natal. Essas pessoas retêm fortes vínculos com seus lugares de origem e suas tradições, mas sem a ilusão de um retorno ao passado. Elas são obrigadas a negociar com as novas culturas em que vivem, sem simplesmente serem assimiladas por elas e sem perder completamente suas identidades. Elas carregam os traços das culturas, das tradições, das linguagens e das histórias particulares pelas quais foram marcadas. A diferença é que elas não são e nunca serão unificadas no velho sentido, porque elas são, irrevogavelmente, o produto de várias histórias e culturas interconectadas [...].

O Santo Daime surge a partir de algumas tradições religiosas e espiritualistas (xamanismo, catolicismo, espiritismo, etc.), mas atrelado ao movimento de tradução e ressignificações. Isso culmina, portanto, na formação de uma doutrina religiosa híbrida, que não é dotada de uma ‘pureza’ original.

Apesar de Mestre Irineu ter recebido sua missão na Floresta, na sua passagem pelos seringais, onde adquiriu os conhecimentos sobre o chá; ele fundou, de fato, a doutrina na cidade, com os reflexos da urbanização advinda com a crise da borracha. Assim, o daime (bebida) ‘sai’ da “Floresta” e se territorializa no urbano.

Goulart (2002, p. 278) compreende que “[...] o culto daimista rompe com a antiga tradição de uso do chá, inaugurando uma nova forma de consumo da ayahuasca na sociedade do homem branco [...]”.

Com a morte de Mestre Irineu, em 1971, houve algumas disputas sobre quem assumiria o comando do Alto Santo. Nessa época, Padrinho Sebastião, que já estava inserido na doutrina e assumia uma posição relevante na comunidade, não concordou com a indicação de Leôncio Gomes da Silva para assumir o comando da igreja, então, Sebastião resolveu criar o seu próprio legado e sua própria comunidade e fundou o Cefluris, em 1974 (LABATE, 2000).

Enquanto o Alto Santo se restringiu mais ao Estado do Acre, sendo considerada a linha mais tradicional e regionalista, o Cefluris se abriu para o global. Isso se deve, também, aos vários deslocamentos desta vertente para outras regiões urbanas.

Couto (2002, p. 386) afirma que “[...] nos anos 1970 e 1980, a abrangência geográfica dessa doutrina religiosa foi ampliada [...] rompendo as fronteiras regionais e internacionais, com a instalação de filiais no sul do país e no exterior”.

Embora a sede do Cefluris, o Céu do Mapiá, esteja instalada em uma comunidade não urbana, no interior da floresta amazônica, Labate (2000) destaca que isso não impediu sua expansão, pelo contrário, atraiu um número significativo de seguidores, que se identificavam com o novo estilo de vida comunitário, ligado à natureza, ao cosmo, à espiritualidade. Muitos mochileiros, andarilhos, pesquisadores e estrangeiros foram atraídos a esse universo e foram eles os responsáveis pelos deslocamentos da religião para outros territórios.

Aqui retomamos a citação de Hall (2006) que sugere que a globalização pode levar à produção de novas identidades. O Santo Daime é afetado pelo mundo globalizado, se insere na ‘pós-modernidade’, gerando novas identidades daimistas. Identidades estas que não estão mais ligadas exclusivamente aos ex-seringueiros ou caboclos, mas ao urbano, ao global e isso leva, inevitavelmente, a negociações entre culturas, e como diria Burke (2006), aos encontros entre culturas.

Burke (2006) examina que “[...] se nenhuma cultura é uma ilha [...] deve ser possível empregar o modelo de encontro para estudar a história de nossa própria cultura, ou culturas, que devemos considerar variadas em vez de homogêneas, múltiplas em vez de singulares [...]” (BURKE, 2006, p. 257).

Observa-se, nesse ponto, o destaque de Burke (2006) com o termo ‘culturas’, sendo estas múltiplas e variadas, pois decorrem juntamente desses encontros e interações, que podem culminar em processos de resistências ou adaptações. Ao longo destas explanações é possível perceber o movimento entre a tradição e a tradução, e como isso implica na formação da cultura daimista.

O trabalho fronteiriço da cultura exige um encontro com “o novo” que não seja parte do continuum de passado e presente. Ele cria uma idéia do novo como ato insurgente de tradução cultural. Essa arte não apenas retoma o passado como causa social ou precedente estético; ela renova o passado, refigurando-o como um “entre-lugar” contingente, que inova e interrompe a atuação do presente. O “passado-presente” torna-se parte da necessidade, e não da nostalgia, de viver (BHABHA, 2008, p. 27).

Não é somente o caráter mesclado de vários elementos simbólicos (a ayahuasca, a dança, os hinos, trabalhos como missas, incorporação, mesa branca, entre outros) inerentes à doutrina daimista que nos chama a atenção e que nos faz associá-los ao processo de hibridismo cultural. Todos os processos acima exemplificados, o estar no ‘entre-lugar’, as

migrações, os deslocamentos, as negociações, o movimento entre tradição e tradução reforçam a tese de que Santo Daime está imbricado no processo de hibridismo cultural.

Foi percebida a existência de uma discussão teórica relacionada a conceitos que buscam definir essa mistura de elementos simbólicos, e os mais visualizados foram o sincretismo e ecletismo, este último é utilizado pelos próprios daimistas da vertente do Padrinho Sebastião, estando presente na denominação da sigla Cefluris (Centro *Eclético* da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra).

Macrae e Moreira (2011, p. 41) fazem a seguinte observação:

[...] verificamos que esta religião brasileira, nascida no Norte, que hoje se difunde no país e no exterior, como toda religião e como toda manifestação cultural, apresenta características do **sincretismo** cultural e religioso, o que não retira sua autenticidade como prática religiosa, como julgam alguns que consideram o fenômeno do sincretismo como mistura indigesta **que diminuiria a pureza da religião** [*grifos nosso*].

Dois pontos na afirmação dos referidos autores nos chama a atenção. Primeiramente, o termo “sincretismo”, e, posterior, o termo “pureza”. Labate (2002, p. 237-238) afirma que:

[...] a análise dos sistemas simbólicos das religiões ayahuasqueiras foi marcada por um debate em torno da noção de sincretismo [...] O conceito de sincretismo, entretanto, tem sido criticado pela literatura antropológica pois implica na idéia de que haveria uma colagem entre elementos supostamente puros. Em primeiro lugar, argumenta-se que esta pureza anterior ou original jamais existiu de fato. Em segundo, “sincretismo” denota não só a junção de elementos vindos de diversas fontes, mas também uma junção imprópria, heteróclita, desarticulada [...].

Compactuando com a citação de Labate (2002), referente à crítica ao conceito de sincretismo; e não identificando a terminologia eclética como a mais apropriada no âmbito de reflexão teórica – embora seja utilizada pelos membros da doutrina; o que se propõe é a inserção do conceito de hibridismo no debate, o qual abarcaria a amplitude da discussão acerca do processo histórico da religião, considerando os aspectos socioculturais envolvidos.

Engler (2011, p. 20) refere que o processo de hibridismo, correlacionado aos estudos de religião, “[...] reconhece mais diretamente as interações complexas entre os fenômenos religiosos e os seus contextos históricos, políticos, sociais e culturais”.

Bhabha (1998) expressa de forma consubstancial a não existência de culturas puras, mas sim híbridas. Culturas que se dão pela existência e afirmação da diferença. As

ponderações atinentes ao termo ‘pureza’, também nos leva a uma discussão inscrita nos postulados de Hall (2006), o qual corrobora com as ideias de Bhabha, e defende não existir uma cultura que seja de fato ‘pura’. Compreende que o sujeito, pós-moderno, estaria em constante movimento, devido ao processo de globalização, assumindo identidades mais descentradas e não permanentes.

Em toda parte, estão emergindo identidades culturais que não são fixas, mas que estão suspensas, em *transição*, entre diferentes posições; que retiram seus recursos, ao mesmo tempo, de diferentes tradições culturais; e que são produto desses complicados cruzamentos que são cada vez mais comuns num mundo globalizado [...] (HALL, 2006, p.88).

Acoplando essa ideia às manifestações culturais do Santo Daime, podemos dizer que os aspectos desta doutrina se cruzam com elementos de outros segmentos religiosos, seja por meio de alguns símbolos, signos ou ritos com o potencial de ressignificá-los, reinterpretá-los; ‘legitimando’ assim uma ‘cultura daimista’, mas isso não quer dizer, que esta cultura seja dotada de ‘pureza’. Pelo contrário, foi construída, é vivida por diferentes grupos, sendo constantemente ressignificada.

Em contrapartida, Burke (2006) lança uma problemática acerca do conceito ou uso do termo hibridismo. Assim,

[...] o conceito de “hibridismo” cultural e os termos a ele associados são igualmente problemáticos. É muito fácil escorregar [...] entre discussões de miscigenação metafórica e literal, seja apregoando os louvores da fertilização cruzada ou condenando as formas “bastardas” ou “mestiças” de culturas que surgem por si mesmas desse processo. Deve o termo “hibridização” ser descritivo ou explanatório? As novas formas surgem por si mesmas no decorrer de um encontro cultural ou são obra de indivíduos criativos? (BURKE, 2006, p. 265).

Acreditamos que as novas formas culturais surgem, sim, por meio de encontros e negociações. Talvez se não fosse pela história de vida de Mestre Irineu, atrelada aos vários encontros que tivera com a cultura indígena, seringueira, vegetalista e cristã, a doutrina não tivesse emergido. Dessa forma, notamos uma prática religiosa traduzida e híbrida. Uma cultura que não é pura, porque se constitui pela diferença, pelo contato e negociação com outras culturas, num determinado tempo histórico.

Acerca das terminologias utilizadas por diversas correntes teóricas, para designar processos oriundos das relações entre culturas, Burke (2006, p. 263) afirma que

[...] emprega-se uma grande variedade de termos em diferentes lugares e diferentes disciplinas para descrever os processos culturais de empréstimo, apropriação, troca, recepção, transferência, transposição, resistência, sincretismo, aculturação, enculturação, inculturação, interculturação, transculturação, hibridização (*mestizaje*), creolização e interação e interpenetração de culturas [...].

Toda essa multiplicidade de termos revela problemas de ordem conceitual e empírico. A variedade destes termos “[...] presta eloquente testemunho à fragmentação do mundo acadêmico atual” (BURKE, 2006, p. 263).

Retomando a discussão no âmbito da cultura, Hall (2003) argumenta que esta é uma produção. Surge a partir daquilo que fazemos com a tradição, e não o contrário, e que os sujeitos estão sempre em formação cultural.

Burke (2006) registra que a tradição se faz presente em todo em qualquer processo histórico e cultural. Explica ainda que à tradição foi associado o conceito de ‘reprodução’, e que este teria um ponto, digamos, positivo, pois denota que as tradições não são inertes, já que seria necessário certo empenho para que elas fossem transmitidas de geração a geração. No entanto, “[...] a desvantagem do termo é que a ideia de “reprodução” sugere uma cópia exata ou mesmo mecânica [...] A ideia de reprodução, como a ideia de tradição, necessita de um contrapeso, como a ideia de recepção” (BURKE, 2006, p. 248).

Isso remete à questão da unidade e variedade, que, de acordo com o autor, não é um problema somente da história cultural, mas também da própria cultura. Assim, seria necessário evitar dois reducionismos opostos: “[...] a visão de cultura homogênea, cega às diferenças e conflitos, e a visão de cultura essencialmente fragmentada, o que deixa de levar em conta os meios pelos quais todos criamos nossas misturas, sincretismos e sínteses individuais ou de grupo [...]” (BURKE, 2006, p. 267).

Nesse ponto, é possível considerar a ideia constante de movimentos que perpassam entre a tradição e tradução, unidade e variedade, recepção e resistência, adaptação e ressignificação, sem extremismo, mas uma circulação desses elementos sob o ponto de vista das culturas envolvidas.

Embora utilizem terminologias diferenciadas, podemos perceber a similaridade de certas ideias entre os autores Bhabha, Hall, Burke, Williams relativo à concepção de cultura, ou melhor, de culturas. Algo que, embora não se tenha uma definição concreta, nem saberíamos se seria viável tal definição, mas que é permeada pela variedade, encontros, interações, fronteiras, tradições, traduções e recepções. Que não se preza a homogeneidade, embora se tenha relações de poder, mas que se concebe pelas diferenciações e pluralismo, enfim, encontros de diferentes culturas, em que cada uma se define a partir da outra, em contraste com a outra, pela diferença.

Diante dessas conjecturas, enfatizamos que a história do Santo Daime, desde Mestre Irineu a Padrinho Sebastião, foi marcada por esses encontros. A visão que temos da doutrina não é estática ou unitária, mas abrangente, marcada pela variedade e ‘impureza’, e é essa perspectiva de cultura que conduz o percurso deste estudo, na análise histórica do grupo pesquisado que será descrito no próximo capítulo.

2. A TERRITORIALIZAÇÃO DO GRUPO CÉU DO CERRADO

A Igreja Céu do Cerrado, também conhecida pela sigla Ceflurc (Centro Eclético da Fluente Luz Universal Roberto Corrente)²⁴, é composta por um grupo de adeptos do Santo Daime, ligados à linha Iecflu/ Cefluris, oriunda da vertente do Padrinho Sebastião.

A igreja foi fundada oficialmente 19 de maio de 2002. Situa-se atualmente numa chácara, chamada Nova Dimensão, no município de Palmas, distante cerca de dez quilômetros da rodovia TO-010, a qual atravessa paralelamente o município. Para se chegar à chácara é necessário acessar a rodovia que liga a capital à cidade Aparecida do Rio Negro. Após cerca de oito quilômetros nesta rodovia, vira-se à direita, numa estrada de chão, e, seguindo as placas indicativas, chegar-se-á à sede da Igreja.

A chácara abrange uma área aproximada de seis hectares. No espaço, existe a sede da igreja; banheiros externos; um galpão onde é realizado o feitio (produção do chá), chamado de Casa do Feitio; uma cozinha e duas casas. O espaço é bem arborizado, com plantação, inclusive, de jagube (cipó *Banisteriopsis caapi*) e rainha (folha *Psychotria viridis*), e um riacho ao fundo. Até a época da pesquisa de campo, apenas uma família residia no local.

O Céu do Cerrado tem como principal responsável o senhor Vaídes Borges, quem de fato trouxe a doutrina ao Tocantins, ainda no início da década de 90, embora a fundação da Igreja tenha ocorrido no ano de 2002. Além de Vaídes, o grupo possui outra dirigente, Tânia Maria. Na época em que iniciei o contato com a igreja, no final do segundo semestre de 2015, a dirigente era Daniela Leal, a qual se mudou para outra comunidade daimista, situada em outro Estado, no início de 2016. Daniela foi a intermediadora do meu acesso ao grupo, quem me convidou ao primeiro trabalho. Ela informou que o número de fardados residindo em Palmas oscila entre 40 e 50 pessoas, mas que, habitualmente, comparecem aos trabalhos, cerca de 25 adeptos, entre homens, mulheres e jovens.

Na foto 03 observamos a sede da igreja. Ao fundo, rodeado pelas pilastras e muretas, fica o salão, é nele onde ocorre a maioria dos trabalhos. No lado esquerdo da foto, próxima à sede, está localizada a área da cozinha.

²⁴ Roberto Corrente reside no Céu do Mapiá e é considerado o patrono do grupo no Tocantins, por isso a menção a ele no nome da igreja.

Foto 03 – Sede da Igreja Céu do Cerrado, chácara Nova Dimensão em Palmas/TO



Fonte: Acervo de pesquisa. Foto: SALES, Vanessa (2015).

A organização dos trabalhos religiosos do grupo se dá por meio do estabelecimento de calendários semestrais, demonstrados nos Quadros 01 e 02. Neles estão contidos os dias e horários, quais os tipos de trabalho, hinário e o tipo de fardamento.

Quadro 01 – Calendário dos Trabalhos do Céu do Cerrado 2016/1

(continua)

	Data	Dia semana	Trabalho / Hinário	Farda	Horas
Janeiro	15 /Jan	Sexta	Concentração	Azul	20:00
	23/Jan	Sábado	São Sebastião - "Seg. parte "O Justiceiro/Nova Jerusalém"	Branca	20:00
	30/ Jan	Sábado	Concentração / Iemanjá	Azul	20:00
Fevereiro	01/fev	Segunda	Missa	Azul	20:00
	15/fev	Segunda	Concentração	Azul	20:00
	20/fev	Sábado	Hinário de Cura	Azul	20:00
	27/fev	Sábado	Mesa Branca de Cura	Azul	20:00
Março	07/mar	Segunda	Missa	Azul	20:00
	15/mar	Terça	Concentração / Germano Guilherme	Azul	19:00

	18/mar	Sexta	São José - "O Cruzeiroinho" Pd. Alfredo	Branca	20:00
	20/mar	Domingo	Colheita de Jagube		07:00
	24/mar	Quinta	Feito - O apuro e Livrinho do apocalipse		19:00
	25/mar	Sexta	Feito - Instrução, Seleção Farol Iluminado e Chaveirão		19:00
	26/mar	Sábado	Feito - Nova Era, Nova Dimensão, Vaídes Borges e Seleções.		19:00
	27/mar	Domingo	Almoço, confraternização e prestação de contas		10:00
	30/mar	Quarta	Concentração	Azul	19:00
Abril	04/abr	Segunda	Missa	Azul	20:00
	15/abr	Sexta	Concentração	Azul	20:00
	23/abr	Sábado	Hinário de Cura / João Pedro	Azul	20:00
	30/abr	Sábado	Concentração	Azul	20:00
Mai	02/mai	Segunda	Missa	Azul	18:00
	07/mai	Sábado	Dia das mães - Lua Branca; A mensagem; O convite.	Azul	20:00
	15/mai	Domingo	Concentração	Azul	18:00
	20/mai	Sexta	Aniversário Céu do Cerrado - Sete Estrelas/Balança São Miguel	Azul	20:00
	30/mai	Segunda	Concentração	Azul	19:00
Junho	06/jun	Segunda	Missa	Azul	20:00
	11/jun	Sábado	Santo Antônio - "O Justiceiro"	Branca	20:00
	15/jun	Quarta	Concentração	Azul	19:00
	17/jun	Sexta	Missa um ano Passagem Antônio	Azul	20:00
	23/jun	Quinta	São João - "O Cruzeiro Universal"	Branca	19:00
	30/jun	Quinta	Concentração	Azul	19:00

Fonte: Concedido pela administração da Igreja Céu do Cerrado, 2016.

Analisando os Quadros 01 e 02, notamos que alguns trabalhos possuem datas fixas, como é o caso da Concentração²⁵, que ocorre mensalmente nos dias 15 e 30. As Missas²⁶ são realizadas na primeira segunda-feira do mês. A maioria dos trabalhos ocorre no período noturno, à exceção do feito, que tem atividades ao longo do dia e da noite.

²⁵ Ritual em que se prega o exercício da concentração com a ingestão do chá e se entoam hinários específicos para esse tipo de trabalho. Não há bailado.

²⁶ Nas missas também se ingere o chá, entoam-se hinários específicos e realizam-se orações cristãs.

Quadro 02 – Calendário dos Trabalhos do Céu do Cerrado 2016/2

(continua)

	Data	Dia semana	Trabalho / Hinário	Farda	Horas
Julho	02 /jul	Sábado	São Pedro - “O Cruzeirinho”	Azul	20:00
	04/jul	Segunda	Missa Passagem Mestre Irineu	Azul	20:00
	09/jul	Sábado	Passagem Mestre Irineu “O Cruzeiro Universal”	Branca	20:00
	15/jul	Sexta	Concentração	Azul	20:00
	24/jul	Domingo	Colheita de Jagube/ Rainha		07:30
	28/jul	Quinta	Feitio		
	29/jul	Sexta	Feitio		
	30/jul	Sábado	Feitio		
	31/jul	Domingo	Confraternização		
	Agosto	01/ago	Segunda	Missa	Azul
13/ago		Sábado	Dia dos Pais – Hinário “O Justiceiro”	Branca	20:00
15/ago		Segunda	Concentração	Azul	19:30
27/ago		Sábado	Mesa Branca	Azul	20:00
30/ago		Terça	Concentração	Azul	19:30
Setembro	05/set	Segunda	Missa	Azul	19:30
	15/set	Quinta	Concentração	Azul	19:00
	24/set	Sábado	Trabalho de Cura	Azul	20:00
	29/set	Quinta	Aniversário Vô Corrente – Lúcio/ Caboclo Guerreiro	Azul	20:00
	30/set	Sexta	Concentração	Azul	19:30
Outubro	03/out	Segunda	Missa	Azul	19:30
	08/out	Sábado	Aniversário Pd. Sebastião – “O Cruzeiro”	Branca	20:00
	15/out	Sábado	Concentração	Azul	20:00
	22/out	Sábado	Trabalho de cura (só para fardados)	Azul	20:00
	30/out	Domingo	Concentração	Azul	18:00
Novembro	01/Nov	Terça	Dia dos Finados – Hinário dos Mortos + Missa	Azul	20:00
	15/Nov	Terça	Concentração	Azul	19:30
	26/Nov	Sábado	Trabalho de Cura	Azul	20:00

	30/Nov	Quarta	Concentração	Azul	19:30
Dezembro	03/dez	Sábado	Virgem da Conceição – “O Cruzeiro”	Branca	20:00
	05/dez	Segunda	Missa	Azul	19:30
	10/dez	Sábado	Aniversário do Mestre Irineu – “O Justiceiro”	Branca	20:00
	15/dez	Quinta	Concentração	Azul	19:30
	24/dez	Sábado	Natal	Branca	20:00
	31/dez	Sábado	Ano Novo – “Padrinho Alfredo”	Branca	20:00

Fonte: Concedido pela administração da Igreja Céu do Cerrado, 2016.

Concernente às fardas, vestimenta utilizada pelos adeptos durante as cerimônias, existe a branca, considerada oficial (Foto 04) e a azul, não oficial. A branca comumente é usada em datas comemorativas, bailados, como por exemplo, em menção aos aniversários de Mestre Irineu e Padrinho Sebastião; aos dias dos santos consagrados pelo grupo. Já a azul é utilizada nos demais trabalhos.

Foto 04 – Daimistas do Céu do Cerrado bailando com fardamento branco



Fonte: Arquivo da Igreja. Foto: Janaína Capistrano, 2016.

Os trabalhos costumam ter longa duração (cerca de seis a sete horas, ou mais, dependendo do tipo), adentrando a madrugada. A maioria deles é aberta à visitação. No entanto, é necessário passar por uma entrevista com um dos dirigentes, na qual são explicadas as principais normativas e regras para a participação nos rituais, dentre elas: uso de vestimentas adequadas (homens com calças e blusas de cor clara; mulheres de saia a partir do joelho, blusa que não mostre os ombros e também de cor clara); a não ingestão de álcool,

tampouco o uso de substâncias ilícitas antes e durante os trabalhos; abstinência sexual; não cruzar os braços ou pernas durante os trabalhos; firmar o pensamento, afastando-o de ideais ou energias negativas. Existe também a ressalva para participantes que fazem uso de remédios psiquiátricos e/ou portadores de transtornos mentais, em que não há indicação para a ingestão do chá.

Ao visitante é sugerido o pagamento de uma taxa de participação em cada trabalho. Em relação aos adeptos, estes também podem pagar o valor por trabalho ou, se preferirem, uma taxa mensal. A colaboração se dá para a manutenção dos gastos com a igreja. Em relação às visitas, o grupo enfatiza que na doutrina possui a recomendação de que os adeptos não devem convidar as pessoas para frequentarem-na, sendo que o interesse deve partir do próprio indivíduo.

Os adeptos da doutrina chamam a bebida sacramental de “chá”, “daime” ou “santo daime”. Durante os trabalhos, costuma-se ingerir o daime por três vezes. O dirigente do sexo masculino, com ajuda de um acompanhante, também do mesmo sexo, distribui a bebida. São feitas duas fileiras, uma para os homens e outra para as mulheres, e de modo intercalado cada um vai bebendo a dose, que é disposta em um copo pequeno.

O grupo se intitula como o Império de Juramidam, sendo que “[...] Juramidam é a entidade que representa o fundador desta linha, o mestre Irineu, no plano espiritual” (GOULART, 2005, p. 361). O termo irmandade também é empregado, pois todos se consideram irmãos, integrantes deste Império, estabelecendo ainda relações de compadrio.

Diante de toda essa ritualística envolvendo a ayahuasca, Goulart, Labate e Carneiro (2005, p. 38) assinalam que tais rituais simbólicos

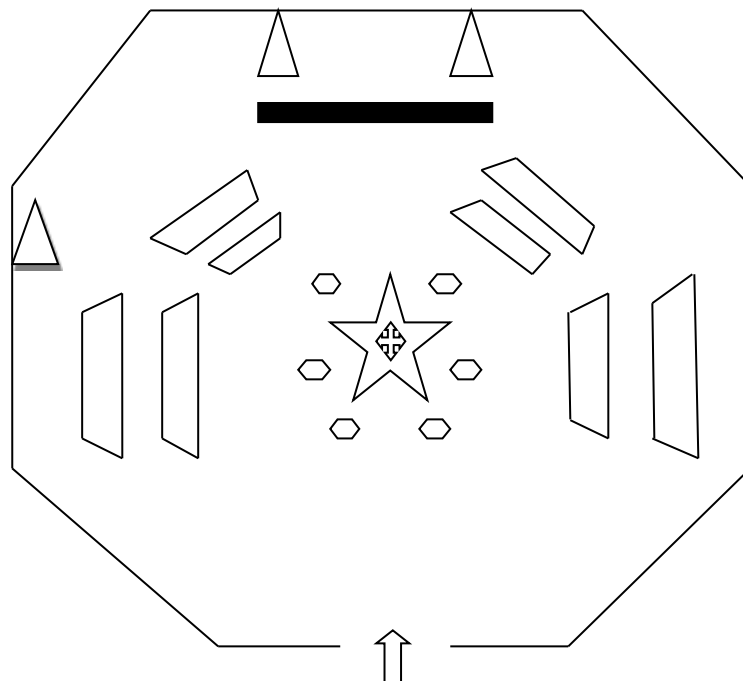
[...] criam realidades, isto é, possuem a capacidade de interferir no real [...] Ao mesmo tempo, percebemos que o uso ritual das plantas de poder revela-se extremamente eficaz no que se refere à fusão do real experimentado e vivenciado subjetivamente com as concepções e representações coletivas que se tem acerca desse mesmo real. Dito de outro modo, as plantas de poder permitem fundir, nos ritos onde elas são utilizadas, práticas e crenças, atitude e pensamento, subjetividade e coletividade. Talvez, aqui, aliás, resida o verdadeiro poder dessas substâncias.

A partir das observações, contatos e narrativas, podemos perceber a dimensão e complexidade do sistema simbólico existente no grupo, que vai desde ao modo como a igreja é estruturada, tanto no formato físico (parecido com as demais igrejas da linha Iceflu), como




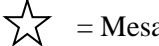


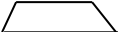
no modo em que é estruturado socialmente; até a utilização de determinados signos, como Cruz de Caravaca; a mesa no formato de estrela; a *performance* ritualística durante os bailados; a forte presença de elementos do catolicismo, com trabalhos denominados Missas, nas quais se têm orações cristãs; trabalhos em menção aos santos cristãos (São Sebastião, José, Santo Antônio, São João, Pedro e Virgem da Conceição); influência também das religiões mediúnicas, como a crença na reencarnação e em outros planos espirituais, e trabalhos denominados mesa branca; e do próprio xamanismo, como os trabalhos de cura.

Há também na doutrina uma série de regras de conduta e ordenamentos. O salão, de piso azul, é onde ocorre a maioria das cerimônias, conforme a Figura 02. Ele é demarcado por listras amarelas no chão, em torno da mesa central, as quais indicam as posições das cadeiras. Do lado direito (em relação à parte dianteira da igreja) posicionam-se as mulheres e do outro lado, os homens. Em volta da mesa, formando um círculo, são alocados os adeptos, normalmente os mais antigos e também os que tocam os instrumentos musicais, quando tem hinário. Somente atrás destes é que ficam os visitantes. Existe também a presença de dois fiscais durante os trabalhos, um de cada sexo, os quais não ingerem o daime. Eles são destinados a acompanhar os trabalhos, auxiliando os que necessitarem de alguma ajuda.

Figura 02 = Parte interior do salão da igreja Céu do Cerrado em Palmas –TO



Legendas

	= Portas que dão acesso a cômodos		= Entrada do salão
	= Bancada onde é servido o daime		= Mesa
	= Cadeiras		= Cruz
	= Listras amarelas que demarcam os lugares		

Fonte: Produzido por SALES, Vanessa (2016).

Geertz (2008, p. 66-67) destaca que os símbolos considerados sagrados “[...] funcionam para sintetizar o *ethos* de um povo – o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos – e sua visão de mundo – o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas ideias mais abrangentes sobre ordem [...]”.

Mais do que interferir no real ou sintetizar o *ethos* de um povo, os sistemas simbólicos, para Bourdieu (2007), revelam a estrutura das práticas sociais de um determinado grupo.

Os símbolos são os instrumentos por excelência da integração social: enquanto instrumentos de conhecimento e de comunicação [...], eles tornam possível o *consensus* acerca do sentido do mundo social que contribui fundamentalmente para a reprodução da ordem social: a integração lógica é a condição de integração moral (BOURDIEU, 2007, p. 10).

Esses sistemas não são representados apenas por objetos, signos, como por exemplo, a cruz, a mesa em forma de estrela, as vestimentas específicas, mas também por representações mentais, ou seja, a incorporação de todo um ordenamento, conjunto de regras, ideias, modos de pensar que refletem o *habitus* do grupo.

Relativo ao *habitus*, Bourdieu (2004, p. 157-158) pontua que os agentes apreendem de forma ativa o mundo, além de construírem sua visão de mundo: “[...] mas essa construção é operada sob coações estruturais [...] as disposições dos agentes, o seu *babitus*, isto é, as estruturas mentais através das quais eles apreendem o mundo social, são em essência produto da interiorização das estruturas do mundo social”.

Atinentes às reflexões elaboradas no capítulo anterior, procuramos entender o Santo Daime enquanto uma religião dotada de significados, reelaborações, dentro de um contexto histórico, constituindo-se num sistema cultural religioso híbrido.

Ao abordar sobre o processo de territorialização desta cultura no Estado do Tocantins, faz-se necessária uma discussão acerca do conceito de território. Haesbaert (2006) afirma que o território é um espaço permeado por elementos culturais, simbólicos, políticos, econômicos. O autor traz teorizações significativas acerca dos processos de territorialização e os impactos da globalização nas culturas, fronteiras e territórios.

Haesbaert (2006) afirma que todo território é funcional, ou seja, pode vir a ter função de abrigo, proteção, fonte de recursos, mas também possui a dimensão simbólica, que remete ao valor sentimental, aos significados e vínculo com determinado território, isso, a depender do grupo social. O autor explica que “[...] enquanto alguns grupos se territorializam numa razoável integração entre dominação e apropriação, outros podem estar territorializados basicamente pelo viés da dominação, num sentido mais funcional, não apropriativo” (HAESBAERT, 2006, p. 96).

O território, tendo a funcionalidade de dominação baseia-se nas relações de poder, assume o valor de troca, no sentido mais concreto do termo, englobando a dominação política-econômica. Já no que tange à apropriação, esta proporcionaria o valor de uso do território, abarcando o sentido simbólico, cultural, subjetivo (HAESBAERT, 2004).

Haesbaert (2006) elenca as dimensões do território e aborda sobre a perspectiva integradora, que abarque todas estas noções, quais sejam: política, econômica e cultural. Saquet e Briskievicz (2009), em consonância com os postulados de Haesbaert, estabelecem que o território é composto por quatro componentes essenciais, a saber: as relações de poder; as redes de circulação e comunicação; as identidades e a natureza. Para os autores, sem a conjugação desses elementos, não haveria território. Além do mais, as identidades estariam intimamente ligadas ao campo simbólico, cultural e histórico do território.

Haesbaert (2006) explica que a ênfase dada em cada dimensão depende do recorte disciplinar e das problemáticas envolvidas. Na pesquisa em questão, sem desconsiderar as demais dimensões do território, a ênfase é, notoriamente, a cultural, social, relacionada ao simbólico, à função de apropriação.

Outra perspectiva que o teórico aponta são os processos de territorialização – desterritorialização – reterritorialização (T-D-R). Haesbaert (2006) refere que a globalização tem causado impacto nas culturas, de uma maneira geral, e também no conceito de território. Com esse processo, tem-se a ideia de que houve a erradicação das distâncias, fragilização das fronteiras e crescimento de diásporas; pois o mundo estaria imerso numa mobilidade

constante, tanto concreta como simbólica. Para alguns autores, isso culminaria no fim dos territórios, ou seja, haveria somente processos de desterritorialização, sob a égide da pós-modernidade. Mas Haesbaert (2006) defende que não; que, na realidade, na medida em que ocorre essa desterritorialização, quase que concomitantemente, ocorre a reterritorialização.

Para uns, por exemplo, desterritorialização está ligada à fragilidade crescente das fronteiras, especialmente das fronteiras estatais – o território, aí, sobretudo um território político. Para outros, desterritorialização está ligada à hibridização cultural que impede o reconhecimento de identidades claramente definidas – o território aqui é, antes de tudo, um território simbólico, ou um espaço de referência para a construção de identidades (HAESBAERT, 2006, p. 35).

Haesbaert (2006), nesse contexto, dialoga com os preceitos de Hall (2006) e Bhabha (1998) no que tange aos processos de hibridizações e a forma como a globalização afeta as culturas e as identidades.

A territorialidade também é outra definição importante na compreensão das relações, vínculos e apropriações dos sujeitos em relação aos seus territórios. Haesbaert (2004) explica que ela estaria ligada ao modo como as pessoas utilizam o espaço, como elas mesmas se organizam nesse recorte espacial e como dão significado ao lugar, sendo permeada por relações simbólicas, existenciais, ou seja, o vivido territorial.

Little (2004, p. 253) acredita que a territorialidade é “[...] o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica do seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu território”. Este autor propõe que a análise do território, seja qual for o grupo social relacionado, necessita de uma “[...] abordagem histórica que trate do contexto específico em que surgiu e dos contextos em que foi defendido e/ou reafirmado” (LITTLE, 2004, p. 254).

No caso da Igreja Céu do Cerrado, analisaremos como se deu esse processo de territorialização, assim como os movimentos internos do grupo de desterritorializações e reterritorializações, e também as territorialidades produzidas ao longo da sua constituição, estando a territorialidade intimamente à produção de identidades.

2.1 AS MUDANÇAS DE TERRITÓRIOS: (RE) TERRITORIALIZAÇÕES

Imbuídos dos conceitos chaves acima, adentraremos no contexto histórico da territorialização da doutrina em Palmas, considerando as narrativas de alguns integrantes, especialmente os mais antigos, que acompanharam o processo de formação do grupo. Vaídes Borges ganha destaque, já que foi ele quem trouxe a doutrina para o Estado do Tocantins. Vaídes é agrimensor, morava no Estado de Goiás e conheceu o Céu do Mapiá, na Floresta Amazônica, na época em que fora demarcar áreas de seringais, no final da década de 80.

O entrevistado relatou sua experiência durante o período em que esteve na cidade Boca do Acre – AM (cidade que dá acesso à comunidade Mapiá), para a demarcação das áreas, e como teve conhecimento do Santo Daime.

Aí eu cheguei na cidade Boca do Acre, no Amazonas, fica próximo da divisa com o Estado do Acre, e aluguei uma casa, fiz meu escritório lá, e de lá eu distribui as turmas pra trabalhar em alguns seringais e entre esses seringais tava o seringal do Mapiá, onde tava assentado o pessoal do Santo Daime, foram assentados pelo INCRA. E eu lá em Boca do Acre, enquanto eu... assim, conversando com as pessoas, aí um dia eu vi uma pessoa falando sobre o Santo Daime, disse que era um pessoal misterioso, um pessoal que defendia a natureza e um pessoal muito espiritualizado e eu fiquei muito curioso com aquele negócio [...] (Vaídes, Entrevista oral concedida em 13.08.16).²⁷

Vaídes percorreu ainda sobre histórias de indivíduos que obtiveram a cura com o daime e que isso teria lhe despertado mais interesse em conhecer a doutrina, e assim o fez. Em 1987 conheceu a comunidade Mapiá e o Padrinho Sebastião. Durante o período em que estivera na Amazônia visitou algumas vezes o Mapiá e, inclusive, fardou-se na doutrina, usando uma vestimenta emprestada por Sebastião. Quando retornou ao seu Estado, na época Goiás, trouxe consigo um pouco do chá, que o Padrinho lhe dera, com o desejo de criar um grupo daimista. No entanto, ele explica:

Mas assim eu viajava muito e eu não tinha como eu ter um local certo, pra falar não, é aqui, as pessoas podem vir frequentar. E quando foram criar Palmas, que anunciou que ia criar Palmas, me deu aquela ideia, eu vou mudar pra lá e eu vou ficar lá [...] e pedi muito a Deus que eu queria fazer isso aqui, que eu queria ter um local pra poder ter amigos pra tomar comigo;

²⁷ Entrevista oral realizada em 13.08.16. Vaídes foi quem iniciou a doutrina do Santo Daime em Palmas – TO. É o responsável pela igreja, sendo um dos dirigentes.

e mudei pra cá e fiquei. Larguei daquele negócio de trabalhar viajando fora e tal e fiquei aqui em Palmas, aí foi devagarzinho, uma pessoa outra foi chegando e chegou no que nós temos aqui hoje... aí hoje nós temos esse ponto aí, não é muita pessoa não, mas é assim muita alegria ter companheiros que queiram poder participar desse estudo, dessa alegria [...] (Vaídes, Entrevista oral concedida em 13.08.16).

Sobre a trajetória no Tocantins, o depoente relembra:

Olha, aqui no Tocantins quando veio pra cá, eu fui lá no Mapiá várias vezes depois da última vez que eu tinha ido, que eu tinha ganhado o primeiro daime. Toda vez o Padrinho me dava um galãozinho de cinco litros de daime. Ai quando eu mudei pra Palmas, a minha intenção era de ter um grupo de amigos, quem quisesse né participar. Aí eu construí uma igrejinha lá na minha casa, na chácara, porque assim, **a doutrina do Santo Daime não dá pra ser dentro de cidade**, porque muitas vezes a gente tem hinário, a gente canta a noite inteira, e a gente sabe que cantando a noite inteira tendo uma casa ao lado não dá certo, vai incomodar as pessoas, e não é nossa intenção. **E a doutrina ela é assim muita ligada à natureza mesmo**, então a intenção sempre ter num local assim, um ambiente bem saudável, bem legal assim, junto da natureza, e que não trouxesse, assim, nenhum constrangimento, nenhuma preocupação, nenhum atrapalho assim na vida de ninguém (Vaídes, Entrevista oral concedida em 13.08.16). *[grifo nosso]*

Em sua fala é possível perceber aspectos significativos da doutrina, ou seja, sua ligação com a natureza e a necessidade dos rituais ocorrerem longe do urbano. O grupo, que ainda não era denominado Céu do Cerrado, começou a ser estruturado no início da década de 90.

Aí eu fiz uma igrejinha lá na minha casa, e fiz essa igrejinha lá, e aí com o tempo foi juntando um grupinho, aí tinha umas dez pessoas, e ai, acho que teve uma época que tinha até doze pessoas. E ai a gente fazia os trabalhos, mas assim, de sinceridade, a gente tomava, tinha umas fitas cassetes, que eu colocava e ficava ouvindo e tal, reproduzindo o que a gente tinha gravado lá no Mapiá, mas assim, não era uma coisa assim muito organizada, eu não tinha o entendido, não tinha compreensão, não tinha a sabedoria pra fazer direito, lógico que eu aprendi um pouquinho ali, mas ainda tava bem longe da história (Vaídes, Entrevista oral concedida em 13.08.16).

A igreja foi criada em sua casa, que se situava numa chácara nas proximidades de Taquaralto (bairro da capital), e o grupo foi sendo integrado por conhecidos e amigos de Vaídes. Ele iniciou uma prática religiosa em um território diferente (que não era a floresta amazônica, nem uma comunidade rural), e, conseqüentemente, estabelecendo uma territorialidade diferente. Atrelado a isso, o depoente revelou, na época, certa insegurança na

condução dos trabalhos, com a tentativa de reproduzir o ritual da forma como havia experienciado no Céu do Mapiá.

Nesse ínterim, que durou quase dez anos, dois sujeitos surgiram e passaram a agregar na história do Santo Daime em Palmas. Vaídes narra que conheceu Daniela e G.G nas idas que realizou ao Céu do Mapiá, onde o casal até então residia. Diante do desejo de Vaídes em organizar os trabalhos em Palmas, conforme a normativa do Cefluris, aliado ao interesse do casal em residir no Tocantins, G.G e Daniela se mudaram e vieram para o Estado no ano de 2001, o que teria culminado na criação oficial da Igreja Céu do Cerrado. Daniela, em sua perspectiva, discorre:

O seu Vaídes quando veio ele trouxe já muda de jagube e rainha, isso foi em 87 por aí, mais ou menos, 88, 87 que ele trouxe já. E aí ele veio, e aí ele tinha o daime né, o padrinho deu o daime pra ele também [...] a gente veio pra cá em 2001, então ele ficou aí uns 10 anos né, que ele tinha um grupo [...] na verdade aquela igreja ele construiu na casa dele, ainda tem o resto assim da ruína do que era isso aí, que depois ele chegou a edificar a igreja ali assim [...]. Mas então, aí quando a gente chegou aqui tinha um grupo de pessoas, **só que eu acho que quando a gente chegou deu uma desestabilizada nas pessoas, então o grupo saiu e aí a gente resolveu então reiniciar a igreja**, entendeu, um passo super importante foi o de sair de perto da casa de seu Vaídes, porque era assim né a casa dele [...]. Então, desse grupo que tava com o seu Vaídes poucas pessoas ficaram [...] umas quatro pessoas. E aí a gente começou na outra chácara né. Então aquela sede foi inaugurada em 19 de maio de 2002, então que a gente considera a fundação do Céu do Cerrado, porque até então, até o centro que o seu Vaídes tinha chamava Rainha da Floresta, então o Céu do Cerrado mesmo foi fundado nessa data (Daniela, Entrevista oral concedida em 26.03.16) ²⁸.
[grifo nosso]

Sobre essa transição, Hermógenes, outro adepto, relata:

O Céu do Cerrado, ele, como eu falei, ele, ele é uma continuação do Rainha da Floresta, Centro Rainha da Floresta, que decorre do que era na propriedade do seu Vaídes Borges, que conheceu o Padrinho Sebastião no Mapiá, no Amazonas, foi quem trouxe essa bebida para o Tocantins, na nossa linha do Império Juramidam, né. Foi ele que nos trouxe, seguiu aí a bronca e depois Céu do Cerrado teve, surgiu dentro da vinda do casal G.G e Daniela, na época casados, eles vieram do Mapiá e criaram.. e nós construímos a igreja Céu do Cerrado.. focados nessa, nessa liturgia aí, já

²⁸ Entrevista oral realizada em 26.03.16. Daniela foi integrante do grupo entre 2001 e 2016. Anteriormente residia no Céu do Mapiá. É adepta da religião desde 1990. Mudou-se no início do ano de 2016 para outra comunidade religiosa, pertencente ao Santo Daime, no Estado de Minas Gerais.

nessa identificação com esse povo da floresta né, enfrentamos bastante batalhas, tudo na maior... né, vamos dizer assim, boa disposição, né. (Hermógenes, Entrevista oral concedida em 14.08.16).²⁹

A partir das narrativas de Daniela e Hermógenes, notamos que o fato de Vaídes ter conhecido pessoalmente o Padrinho Sebastião e ter recebido dele o daime, parece ter muito significado ao grupo, um acontecimento que é comumente lembrado, que remete a aproximação e ligação da igreja, do grupo em si, ao precursor da doutrina daimista, linha Cefluris, que é o Padrinho Sebastião. Em relação à “desestabilização” provocada pela vinda do casal e a consequente cisão do grupo inicial, Vaídes, explica:

Aí aconteceu um fato, uma vez a minha família toda foi viajar no final do ano, aí combinou com muita antecedência e tal, e marcou lá pro sul do país, e aí nessa época assim, nós temos nosso festival³⁰, eu sai e deixei orientação pro pessoal, deixei o daime, olha vocês fazem os trabalhos assim, assado, beleza. Eu virei as costas e fui, aí o pessoal em vez de fazer os trabalhos na igreja foi fazer os trabalhos pra cachoeira, coisas assim, não ligaram de fazer a coisa como realmente deveria ser [...] Aí quando eu voltei já tinha acontecido isso, aí tava aquela situação ruim ali né, aí eu pensei Meu Deus do Céu como é que vai fazer, aí eu pensei, rapaz, eu não tenho porque eu querer ser eu o dono da parada, ou eu o dirigente, coisa assim não, eu vou é ajudar eles, deixa ele ser dirigente e eu vou ajudar, e vou chamar todo mundo pra poder tá, porque tem mais conhecimento mesmo. (Vaídes, Entrevista oral concedida em 13.08.16).

Vaídes explica que alguns integrantes do grupo, em especial os que estavam desde o início da sua formação, não realizaram os trabalhos de acordo com a programação oficial, baseada na normativa ritualística da linha Cefluris. Isso culminou em desentendimentos/conflitos, pois parte dos integrantes realizou atividades distintas da oficial e a outra parte, incluindo o casal do Mapiá, não aceitou os descumprimentos, sendo que o casal estava disposto a não participar mais do grupo. Nesse contexto, Vaídes decidiu deixar o cargo de dirigente, alegando falta de experiência e conhecimento da ritualística oficial e passou o comando a Daniela e seu esposo, fato este que delineou os novos rumos da igreja.

Daniela relembra esse acontecimento e em sua perspectiva expôs:

[...] porque foi assim, tinham algumas pessoas, na verdade, que... acho que não tinham entendido direito a doutrina assim, entendeu, então queriam levar

²⁹ Entrevista oral realizada em 14.08.16. Hermógenes é membro da religião desde o ano de 2005.

³⁰ Refere-se às festividades comemoradas pelo grupo que, no caso, estavam relacionadas ao Natal e Ano Novo, período em que os adeptos se reúnem para os trabalhos da igreja e confraternização.

de certa forma. A gente chegou, falou assim “olha a gente tá chegando do Mapiá agora, não é assim, entendeu”. Ah, eles começam, “ah então se não é do meu jeito eu vou sair”. **Então, que não é do seu jeito, é como é, né, porque até o hino fala, que é não aumentar nenhum til né. A doutrina ela tá pronta já, né.** Então, mas aí aconteceu isso, quem começou a comandar essa outra igreja era o G.G, que daí o seu Vaídes mesmo falou, “não, eu realmente eu tô ainda aprendendo”, porque seu Vaídes ele não tinha tido prática de ritual, entendeu, do que ele conheceu sozinho e tudo né, então chegou o G.G com essa experiência [...] então ele assumiu o comando, e aí ficou um tempo né até que... aí disso começou o Céu do Cerrado e tudo, e ficou o G.G na frente (Daniela, Entrevista oral concedida em 26.03.16).
[grifo nosso]

É possível observar que as discordâncias entre o grupo, além das relações de poder embutidas, se deram em parte com a chegada do novo, mas um novo que expedia uma prática ritualística considerada tradicional. A expressão de Daniela “*a doutrina, ela tá pronta já*” remete justamente a isso. O grupo anterior, por se concentrar em um território diferente, cujas territorialidades também seriam distintas das vivenciadas pelo casal do Mapiá, se traduziram, criaram-se e reinventaram-se, ao seu modo, no decorrer dos dez anos de existência.

Haesbaert (2006, p. 228) afirma, inclusive, que:

[...] busca-se tanto uma reterritorialização em termos de novos territórios que respaldem antigos grupos étnicos cujas tradições precisam muitas vezes ser “reinventadas” [...], quanto territórios que, em sua própria configuração, inventem identidades e praticamente representem a fundação de novos grupos ou entidades culturais.

Como foi debatido no capítulo anterior, a doutrina daimista, ao longo do seu contexto histórico, viu-se permeada pelos processos de “tradições – traduções”; “adaptações – resistências”, mas, sobretudo, imbricada por resignificações.

Foi nesse contexto que surgiu o Céu do Cerrado, em 2002. Daniela e G.G passaram a assumir o comando da nova igreja, a qual passou a ser filiada ao Cefluris/Iceflu, comungando os seus preceitos e ritualísticas. A saída da chácara, cuja propriedade era de Vaídes, e o deslocamento para a outra chácara, que estava localizada em Taquaralto (bairro de Palmas) rumo a Taquaruçu (distrito da capital), também revela a busca por um espaço de pertencimento, um recomeço, que afirme uma nova identidade do grupo, que estava se reconstruindo.

Outro viés de análise desse contexto é a divergência de interesses entre os integrantes do grupo que remetem a lutas pelo poder. Mais uma vez a teoria de campo de Bourdieu

(2007) proporciona elucidacões em alguns aspectos. Considerando o campo religioso do Santo Daime em Palmas, podemos conjecturar que houve tensões no interior deste campo, com o distanciamento de interesses de alguns agentes, em que o grupo dominante, detentor do capital simbólico (aqui entendido como os saberes tradicionais e técnicas ritualísticas relacionados à doutrina), se sobressaiu e legitimou suas posições, sendo estas baseadas na normativa dominante, no caso, a normativa ritualística ligada ao Cefluris. Estabelecidas as novas regras, com o reconhecimento da maioria, este processo resultou na saída de alguns integrantes e culminou também na estruturação da doutrina/igreja em Palmas, aliada aos preceitos da vertente do Padrinho Sebastião, assim, o Céu do Cerrado passou a ser oficialmente uma igreja estruturada e também estruturante.

Esse conflito no grupo também reflete a luta pela manutenção do poder simbólico, ou como diria Bourdieu (2004, p. 161), “[...] lutas simbólicas pelo poder de produzir e impor a visão de mundo legítima”, aqui associada à crença religiosa. O casal que detinha maior acúmulo de capital simbólico, ou seja, forças intelectivas relativas às práticas ritualísticas, conseguiu definir suas posições, determinando, com isso, as novas regras e valores da igreja, ou seja, houve a demarcação do que é e o que não é aceitável dentro do campo e também o consentimento acerca dos códigos do grupo, determinando, dessa forma, quem fica e quem sai do “jogo”, terminologia usada por Bourdieu (2004; 2007). Para o autor,

[...] o capital simbólico não é outra coisa senão o capital econômico ou cultural quando conhecido e reconhecido, quando conhecido segundo as categorias de percepção que ele impõe, as relações de força tendem a reproduzir e reforçar as relações de força que constituem a estrutura do espaço social. Em termos mais concretos, a legitimação da ordem social não é produto, como alguns acreditam, de uma ação deliberadamente orientada de propaganda ou de imposição simbólica; ela resulta do fato de que os agentes aplicam às estruturas objetivas do mundo social estruturas de percepção e apreciação que são provenientes dessas estruturas objetivas e tendem por isso a perceber o mundo como evidente. (BOURDIEU, 2004, p. 163).

Nesse momento, o grupo começou a delinear novas identidades, marcadas por processos de distinção e diferenças, temática que será retomada com mais afinco no próximo capítulo.

Acerca do significado do nome Céu do Cerrado, Vaídes elucidou: “[...] foi o G.G e a Daniela que escolheu, porque sempre assim, o pessoal tem essa mania de colocar céu né,

porque lá no Mapiá é Céu do Mapiá, aí o pessoal coloca assim da região, como nós estamos no cerrado, aí o pessoal colocou Céu do Cerrado” (Vaídes, Entrevista oral concedida em 13.08.16).

Podemos observar nas fotos 05 e 06 – registradas em 2011, época em que o grupo completava nove anos de existência; a estrutura da primeira igreja Céu do Cerrado, rodeada por uma área arborizada e pela presença da cruz de caravaca. Já na foto 07, o registro do grupo de daimistas no interior da igreja.

Fotos 05 e 06 – Primeira sede da Igreja Céu do Cerrado em Taquaralto, Palmas/TO



Fonte: L.E. Pomar e Amanda Farias³¹

³¹ NOVE ANOS DO CÉU DO CERRADO, PALMAS – TO. Disponível em: <http://lepomar.blogspot.com.br/2011/05/nove-anos-do-ceu-do-cerrado-palmas-to.html>. Acesso em 16.01.17.

Foto 7: Daimistas no salão da igreja em Taquaralto, Palmas/TO



Fonte: L.E. Pomar e Amanda Farias³²

Além das mudanças ocorridas em relação comando do grupo e do deslocamento para a chácara localizada em Taquaralto, outras mudanças ocorreram. O casal de dirigentes que veio do Céu do Mapiá se separou e Vaídes reassumiu o seu posto, juntamente com Daniela, a qual permaneceu na igreja. Há seis anos a igreja Céu do Cerrado passou por mais um processo de T-D-R, deslocando-se para outro território, o que culminou na criação de uma nova sede, em 2011, na chácara Nova Dimensão, que é a atual localização da igreja. Relativo aos motivos dessa desterritorialização, atentemo-nos ao relato de um dos adeptos:

Então, quando a gente começou o Céu do Cerrado lá em Taquaralto né, na chácara lá, aos poucos, era ali na saída de Taquaralto pra Taquaruçu, depois de anos foi se criando, **foi se chegando né a expansão urbana**, foi se aproximando da gente, aí muito som, muito barulho. E logo veio um plano de um projeto popular de habitação e ia praticamente circundar a nossa chácara inteira [...] **perdeu um pouco a nossa liberdade, a nossa intimidade;** e a chácara lá era um pouco pequena já pra nossa proposta de vida em comunidade né, que nós temos essa proposta de viver alguns irmãos, construindo suas casas um perto dos outros, produzindo seus alimentos ali.. tal. Não que impeça da pessoa de ter sua vida social e

³² NOVE ANOS DO CÉU DO CERRADO, PALMAS – TO. Disponível em: <http://lepomar.blogspot.com.br/2011/05/nove-anos-do-ceu-do-cerrado-palmas-to.html>. Acesso em 16.01.17.

profissional fora dali (Hermógenes, Entrevista oral concedida em 14.08.16).
[grifo nosso]

Além do receio ao loteamento, o adepto também revela a necessidade de “[...] *se distanciar das pessoas ainda que insistem em ter né um preconceito religioso né, com as doutrinas, com as religiões afros e indígenas né* (Hermógenes, Entrevista oral concedida em 14.08.16).

Daniela, sobre essa transição, considera:

Porque começou a lotear tudo, então lá antigamente eram chácaras só quando a gente foi pra lá, a gente foi pra lá em 2002 né, só que daí começou a vir aquela minha casa e minha vida, pipocando assim, aí começou a pipocar aqui pipocar aqui, né, dos dois lados, e aí tinha que sair de lá, começou a não ter, porque também não interessa a gente tomar daime com o pessoal ali ouvindo rádio, o forró rolando ali do lado né, **então que a doutrina realmente ela é uma doutrina mais da floresta né, mais retirado, porque depois que acaba o trabalho cê ainda tem uma.. um sossego né** [...] (Daniela, Entrevista oral concedida em 26.03.16). [grifo nosso]

Mais uma vez notamos, nas narrativas acima, o ideal de aproximação da floresta, dos elementos da natureza em contraposição à urbanização; além de receios relacionados ao preconceito, devido aos estigmas que essa religião carrega ao longo de sua existência.

Little (1994) compartilha a ideia de T-D-R, também enfatizada por Haesbaert (2006), no entanto, aliada às categorias de espaço, memória e migração. Destaca que os grupos sociais possuem a necessidade de criar raízes em locais específicos e que a memória coletiva seria uma das formas pelas quais os povos se localizam em um dado espaço, ou seja, a memória coletiva enfocaria na localização de “[...] lugares de origem de um dado grupo social” (LITTLE, 1994, p. 6). Esta seria a relação estabelecida entre memória e espaço que culminaria em processos de territorialidade.

Podemos depreender, a partir dessas conjecturas, que embora boa parte dos daimistas de Palmas não tenha experienciado o “viver na floresta”, a memória do grupo está atrelada à floresta, pois a espacialidade da religião se constitui nela. A religião, especialmente a vertente do Padrinho Sebastião, se funda nessa perspectiva, o viver em comunidade, relacionando-se com a natureza, o lugar de origem da doutrina é a floresta. Essa memória tem sido repassada, além de oralmente, pelo espaço, ou seja, pela localização da igreja em chácaras distantes do

urbano. Burke (2006), inclusive, aponta que um dos meios de transmissão de memórias é o espaço.

Acerca das mudanças do grupo, ou melhor, dos processos de desterritorializações e reterritorializações, Little (1994, p. 8) afirma que o estado de desterritorialização é uma “[...] parte fundamental da condição humana”. O autor cita, inclusive, exemplos dos complexos movimentos demográficos, dentre eles, a migração grupal reativa, em que, “[...] por essa dinâmica, o grupo responde a pressões externas migrando coletivamente, e para livrar-se dessa pressão, reagrupa-se numa localidade nova” (LITTLE, 1994, p. 9-10). Tal processo poderia ser associado ao descolamento do grupo daimista da segunda chácara à terceira (e atual), devido às pressões externas oriundas do processo de urbanização e a preocupação iminente em relação a possíveis manifestações de preconceitos por parte da população circundante.

Little (1994, p. 11) expõe que “[...] o processo de criar um espaço novo torna-se, assim, primordial, e se dá, em parte, pela manipulação múltipla e complexa da memória coletiva no processo de ajustamento ao novo local”. No caso da Santo Daime, a memória coletiva, social da religião em si, e conseqüentemente dos seus membros, é inerente à concepção da floresta. A memória revela-se, portanto, fundamental para o enraizamento territorial e cultural dos grupos sociais.

2.2 A RECRIAÇÃO DA FLORESTA

A floresta, assim como seus elementos, assume importância na ritualística daimista, é o local de origem da ayahuasca. Desde o primeiro processo de territorialização, o grupo se concentrou em chácaras mais distantes da cidade. Considerando a busca pela proximidade com os elementos do mundo natural, como os adeptos têm remontado essa espacialidade? Como eles recriam essa floresta?

A chácara atual, denominada Nova Dimensão, é a mais afastada da cidade. Além das construções existentes (sede da igreja, cozinha, galpão do feitio, banheiros e duas casas), o espaço é rodeado de arbustos, plantas e um córrego. O dirigente expressa, na fala a seguir, como era a chácara assim que se mudaram e a prática de reflorestamento que tem realizado.

[...] nós gostamos muito da natureza e a primeira coisa que faz, que vê uma vegetação rala aqui, antigamente era mata, parece, umas partes, outras partes

era cerrado, e aí, o pessoal tinha desmatado, plantado roça, depois era pasto, há alguns anos. Aí tava assim, começou a virar uma capoeirazinha, capoeira é quando vai nascendo uma vegetação de novo no lugar. Aí nós pegamos aqui, nós plantamos aqui árvores nativas, nós plantamos em torno de 1500 árvores, enchemos mesmo, a gente quer transformar isso aqui numa mata mesmo, mata de verdade, plantando árvore, árvore grande, aquela coisa toda, coisa que muita vez ia demorar 300, 400 anos pra poder formar mata de novo, e nós plantamos, enchemos de árvores e plantamos também algumas plantas frutíferas que é pra gente poder comer e os animais também. Pelo meio ficou manga, abacate, várias... de tudo, de tudo a gente plantou. E tá aí, tá sempre plantando um monte de muda ali, plantamos um pouco de rainha, um pouco de jagube também (Vaídes, Entrevista oral concedida em 13.08.16).

Aqui observamos, além da preocupação ambiental, o intuito de recriação da floresta, lugar de pertencimento da religião. Além disso, o grupo planta o cipó jagube e a folha Rainha, componentes da ayahuasca. O Reinado, local denominado pelos adeptos para designar o local onde se cultiva a folha, é considerado pelos adeptos como de grande porte, e não se limita à chácara Nova Dimensão, mas também às chácaras particulares do dirigente, com o maior plantio no sítio São João, localizado na região de Taquaralto (bairro de Palmas). Pela abundância, os feitios, por exemplo, costumam acontecer duas vezes ao ano. Vaídes, acerca da plantação, explica

[...] uma parte é aqui e outra parte é num sítio meu, lá onde eu moro. Eu tenho dois sitiozinhos, aí em todos dois eu tenho plantado. E aí os de lá, do São João, foi plantado primeiro, era quando o grupo era lá em casa, eu tinha já o sítio lá e fomos começar lá. E essas plantas foi Padrinho Sebastião que me deu algumas umas mudinhas (Vaídes, Entrevista oral concedida em 13.08.16).

Outro adepto considera:

Sou um membro assíduo, muitos feitios, nós somos uma igreja que nós plantamos bastante as plantas que fazemos a bebida, então eu sempre fui dessa turma de encabeçar isso assim [...] **a gente chama Reinado o local onde nós plantamos o jagube e a rainha**, né (Hermógenes, Entrevista oral concedida em 14.08.16). [*grifo nosso*]

E continua,

[...] 2005, aí me fardei, e aí... continuei já como membro da casa já, antes de fardar eu já frequentava, já era um cara bem assíduo, porque eu decidi ver se

eu ia dá conta da missão né [...] e **fui me interessando pelas coisas da natureza, vida em comunidade, meio ambiente, alimentação saudável, coisas que à época eu achei que eram necessárias para mim poder não me prender em outras coisas fora do caminho da espiritualidade** (Hermógenes, Entrevista oral concedida em 14.08.16). [*grifo nosso*]

O depoente Hermógenes revela, em sua concepção, a ligação entre a espiritualidade e a natureza, outros modos de vida, que englobem alimentação saudável e preservação do meio ambiente. Elementos que se constituem como princípios da religião, que não se limita ao uso do chá, mas há toda uma filosofia espiritualista circundante, um modo de ser no mundo.

Outro fator apontado pelos membros entrevistados é o ideal de viver em comunidade, como podemos analisar nas narrativas a seguir:

[...] aqui é muito melhor né, água, e o espaço maior pra poder ter uma comunidade, porque o Padrinho fala muito isso, porque não adianta, tipo, sei lá, numa cidade grande tal, cê toma o daime, cê vai canta o hinário todinho e não vê mais as pessoas, sabe, só vai no próximo trabalho. E você tem que passar a limpo ali, a convivência com os irmãos é importante, porque ali que você vai provar, entendeu, o laboratório é a irmandade (Daniela, Entrevista oral concedida em 26.03.16).

Nem que a pessoa não more de vez, tem um cantinho pra, no feitio, pra depois de um trabalho, trabalho sábado, acaba quatro horas da manhã, e foi pra casa, se domingo tem o rio pra você tomar banho, tem o pessoal pra fazer almoço né, então pelo menos isso, aí devagarzinho faz um puxadinho né, estica um pouquinho (Daniela, Entrevista oral concedida em 26.03.16).

Mas a proposta era isso, a gente poder construir uma comunidézinha lá na Nova Dimensão né, usando já as técnicas de bioconstrução, produção de alimentos orgânicos né, com horta, com macaxeira, milho, essas coisas assim, como fala assim, ter um espaço pra poder viver isso né. Essa questão da vida comunitária o Padrinho Sebastião pregou muito isso, inclusive nós temos a nossa central lá no Céu do Mapiá, uma comunidade no meio da Floresta Amazônica, onde o seu Vaídes conheceu a doutrina né, onde ele trouxe pela primeira vez as primeiras mudas e o chá pronto pro Tocantins né, recebeu das mãos do Padrinho Sebastião Mota, o nosso guia principal, assim depois do nosso chefe Mestre Irineu (Hermógenes, Entrevista oral concedida em 14.08.16).

Embora a comunidade em si ainda não esteja constituída, existe o ideal, assim como as práticas de preservação e produção de alimentos orgânicos. No início da pesquisa duas famílias residiam na chácara, mas atualmente apenas uma, os caseiros (casal com um filho), os quais são fardados e vieram do Céu do Mapiá para integrar ao grupo. Alguns membros e

simpatizantes costumam passar algumas temporadas, acampam na chácara. O grupo de fardados fez uma divisão na chácara contendo, inicialmente, treze lotes (divididos entre alguns adeptos) para, no futuro, iniciar o projeto da comunidade. O dirigente expõe:

O ideal seria ter uma comunidade realmente morando aqui, pra produzir alimento orgânico, essa coisa toda de viver aqui. E pegamos a chácara que é da igreja, que são seis hectares, aí nós fizemos... treze lotes, tirou a área comunitária, nós fizemos assim uma reserva legal maior do que deveria ser, já que a gente ama a natureza a gente tem que proteger né, e aí nós fizemos assim uma reserva legal bem grande mesmo e fez as áreas comunitárias onde que é uso comum, lá no ribeirão, aqui, a igreja, a casa do feitiço, por aqui, e esse outro espaço, foi treze lotes pra poder ter uma comunidade, o sonho é fazer isso aí [...] (Vaídes, Entrevista oral concedida em 13.08.16).

Mesmo que exista o desejo da vida em comunidade, a territorialidade exercida pelo grupo com espaço Céu do Cerrado parece se desdobrar na vivência da religião e espiritualidade. A maioria dos membros mora na cidade, trabalha, experiencia uma vida urbana e se desloca à chácara na época dos trabalhos e festividades. Percebemos que os membros interagem com esse espaço pelo exercício da religião, em busca de uma espiritualidade ligada aos elementos da natureza.

2.3 A (RE) CONSTRUÇÃO DOS ESPAÇOS SAGRADOS

Retomando as concepções de memória e espaço, proposta por Little (1994), o autor elenca outro tipo de relação entre esses dois conceitos, que é a criação de lugares sagrados, que seria uma construção social.

A ligação revelada pelo grupo daimista de Palmas com a natureza, com os ideais de um novo modo de vida, a recriação da floresta, nos levam a alguns questionamentos: como estão sendo construídos ou reinventados os espaços sagrados dentro do território da igreja Céu do Cerrado? Qual a territorialidade desse grupo, como estabelecem suas relações com esses espaços? Não seria a própria natureza um espaço sagrado, a partir de todas as narrativas demonstradas acima? Mas afinal, o que seria esse sagrado?

Eliade (2010, p. 17) apresenta a noção do sagrado em suas teorizações sobre a experiência do homem religioso. Seria algo que transcende a materialidade e realidade do mundo, ou seja, que se opõe ao profano. O autor propõe que “[...] o homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente

diferente do profano”. Eliade (2010, p. 20) argumenta ainda que “[...] o *sagrado* e o *profano* constituem duas modalidades de ser no Mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo da sua história”.

Rosendahl (1997; 1999; 2005; 2008) dedica parte de seus estudos nas relações entre religião e espaço, acredita que a interpretação do fenômeno religioso, na inter-relação do homem com o território, se dá no enfoque de duas categorias: o sagrado e o profano. A autora compreende que “[...] o território é dividido em lugares do cosmo, que estão profundamente comprometidos com o domínio do sagrado e como tal, marcados por signos e significados, e em lugares do caos, que designam uma realidade não divina” (ROSENDAHL, 2005, p. 12929).

A geografia define o espaço sagrado como um campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, transpondo-o para um lugar distinto daquele no qual transcorre seu cotidiano. É possível qualificar o *espaço sagrado* – caracterizado por sua sacralidade máxima, expressa por uma materialidade à qual se atribui grande valor simbólico – e o *espaço profano* em torno do *espaço sagrado*, caracterizado pela existência de elementos que não possuem sacralidade (ROSENDAHL, 2008, p. 68-69).

Rosendahl (2008, p. 68) explica ainda que a “[...] experiência da fé, em termos geográficos, deve ser explorada no lugar em que ela ocorre. Esse lugar está impregnado de simbolismo e não foi meramente descoberto, fundado ou construído, mas reivindicado, possuído e operado por uma comunidade religiosa [...]”.

A partir das narrativas e das memórias coletivas do grupo daimista de Palmas, a natureza/floresta é compreendida como um lugar sagrado, cultuado, fonte de forças espirituais. Podemos falar, ao longo do processo histórico do grupo, em recriações de espaços sagrados, como a mata, as plantações do cipó jagube e da folha rainha. Os próprios deslocamentos de uma chácara a outra, fundamentados no do processo de T-D-R, como já mencionado, são acompanhados por uma constante busca pelo espaço sagrado, espaço este, que na chácara antiga, estava sendo ameaçado pelos loteamentos/urbanização e pela aproximação, digamos, do profano.

Mas quais seriam os outros elementos sagrados da doutrina daimista, manifestados em seus rituais? Sem dúvida, o chá é o elemento de maior sacralidade evidenciado na religião. Desde as concepções indígenas, analisadas no primeiro capítulo, a ayahuasca é habitada pelo

sagrado. Além da bebida, os hinários possuem a função de guiar a conexão com o espiritual. Na narrativa a seguir podemos perceber a dimensionalidade desses elementos.

Então, os hinários eles é a base da doutrina, da doutrina do Santo Daime. Ela se sustenta na bebida sacramental, que é o veículo de expansão da consciência e de reconexão com o divino e pra essa reconexão com o divino, essa viagem espiritual, a gente tem como o aliado e como um protetor os hinos, que são os cânticos que nos deixam a mente focada na.. na mensagem espiritual ali né. De um modo geral, nós temos os hinários principais do Mestre Irineu chamado Cruzeiro; do Padrinho Sebastião, O Justiceiro; da sua esposa né Madrinha Rita, A Lua Branca né; Padrinho Alfredo com Cruzeirinho, hinários dos finados né.. também do tempo do Mestre Irineu, são os hinários principais que nós temos na doutrina (Hermógenes, Entrevista oral concedida em 14.08.16).

O adepto Hermógenes destaca a dimensão sacramental dos hinários. Ele os associa como uma espécie de protetor e aliado durante a viagem e (re) conexão espiritual com o divino, com o sagrado. Os hinários aparecem como os mensageiros das instruções e ensinamentos da doutrina.

No quadro 03, seguem dois exemplos de hinos cantados durante alguns trabalhos. Os hinos 06 e 12 compõem o hinário (conjunto de hinos) recebido por Padrinho Sebastião, denominado “O Justiceiro”.

Quadro 03 – Exemplos de Hinários

(continua)

Hino 06: <i>Eu vivo na Floresta</i> (Padrinho Sebastião)	Hino 12: <i>Todos estão cientes</i> (Padrinho Sebastião)
Eu vivo na floresta Eu tenho os meus ensinamentos Eu não me chamo Daime Eu sou é um ser divino	Todos já estão cientes Do que vai acontecer É pisar firme no chão E não queiram esmorecer
Eu sou um ser divino Eu venho aqui para te ensinar Quanto mais puxar por mim Mais eu tenho que te dar	É pisar firme no chão Com amor e com carinho Acompanhar o nosso mestre Ele é quem ensina o caminho
Muito tenho que te dar E também tenho para te dizer Quem tem dois olhos enxerga Mas os cegos também vê	Este caminho é divino É para todos nós andar E para todos seguir nele É preciso se limpar
Os ensinamentos da Rainha Todos eles são divinal Eles são das cortinas	Quem é limpo chega limpo Quem é sujo não vai lá Que para entrar no salão celeste

<p>Lá do alto do astral</p> <p>Eu te entrego esses ensinos Como que seja uma flor Gravai bem no teu peito Este tão grande amor</p> <p>Este tão grande amor É para todos os meus irmãos Os ensinos da Rainha E do mestre Juramidam</p> <p>Meus amigos e meus irmãos Todos vão gostar de ver Que aqui neste salão Tem muito que se aprender</p> <p>Aquele que não aprender É porque não presta atenção Muito terá que sofrer Aqui na reunião</p> <p>O Mestre e a Rainha Eles têm um grande amor Eles estão fazendo paz Como Cristo Redentor</p> <p>Jesus Cristo veio ao mundo E sofreu até morrer Mas deixou os seus ensinos Para quem quiser aprender</p>	<p>É preciso trabalhar</p>
--	----------------------------

Fonte: Hinário *O Justiceiro*, Sebastião Mota de Melo (Padrinho Sebastião).

O hino 06 além de referenciar deidades cristãs, como Jesus Cristo e a Rainha (Virgem da Conceição), evoca a divindade do chá. Mensagens sobre ensinamentos, aprendizados, por meio do daime e da doutrina, são transmitidas. Os ensinos de Juramidam (entidade espiritual que representa Mestre Irineu no astral) também são rememorados. No hino 12, Mestre Irineu aparece como guia, ensinando o caminho, caminho este o ligado ao daime, à doutrina, ao divino, à purificação. Há a referência de estar “limpo” ou “sujo” (que podemos associar à dimensão do sagrado e do profano), como condição para se ter acesso ao salão celestial (algo que transcende essa materialidade), sendo o sagrado relacionado à prática da doutrina e à ingestão do chá. Ainda sobre os hinários, a adepta Zenaíde expõe:

O hinário é a instrução né, é ali que a gente... passa a noite ali, cantando e aprendendo as palavras dos hinos né que significa pra gente, eu acho bem legal os hinários [...] eu gosto de cantar [...] serve de uma lição né, cada hino ali que a gente canta, **a gente vai aprendendo outras coisas novas, como é que é pra gente viver. Que os hinos falam tudo**, assim que é das pessoas

antigas, tipo padrinho falando, Padrinho Alfredo né, eles tão falando ali nos hinários deles [...] (Zenaíde, Entrevista oral concedida em 19.12.16)³³. [*grifo nosso*]

Os hinários aparecem como uma forma produção cultural e agregador de valores que remetem ao sagrado e ao profano, direcionam o modo de vida desses sujeitos, vida esta ligada à sacralidade. Também podem ser associados como veículos de transmissão da memória social da doutrina, ou melhor, de quem a fundou.

[...] é uma doutrina muito ampla em hinos, talvez se a gente fosse pegar todos os hinos de todos os irmãos que estão espalhados no mundo não daria pra.. pra compilar.. são doze, mais de dez mil hinos, por ai.., e falando assim hipoteticamente, porque não tem como se medir isso né. Mas, mas é isso, ela traz essa característica própria né, então aqui, as pessoas daqui que têm os seus hinos, a gente considera que essa força, que a força que aquele hino traz é um mensagem especial pros membros dessa casa também né, então a gente tem todo esse cuidado com hinos que são sagrados na nossa percepção ali de.. mensageiro espiritual né, então os hinos eles são sagrados né, então nós temos todo zelo e todo respeito pelos hinos né, temos aqui vários irmãos aqui que tem hinários né, dos que já foram cantados aqui né (Hermógenes, Entrevista oral concedida em 14.08.16).

Além da ayahuasca e dos hinários, as próprias recomendações aos sujeitos que irão ingerir a bebida (não uso de substâncias ilícitas, álcool, abstinência sexual, não ingestão de carne vermelha) traduzem-se numa forma de comunhão com o sagrado.

A partir dessas apreensões, a igreja Céu do Cerrado, e a doutrina em si, mostram-se enquanto espaço de consagração do sagrado. Na igreja ocorre toda ritualística, ou seja, os trabalhos espirituais, os hinários, as vestimentas/farda; toda a performance do ritual parece representar o sagrado. A igreja pertence à natureza e esta é fonte de força espiritual, lugar de respeito e preservação, sendo também o lugar de onde advém a ayahuasca. A ayahuasca é vista e compreendida como um saber, ensinamento, um ‘poder’, fonte de evolução espiritual, de cura e de fé. A ayahuasca representa por si só a sacralidade, o ser divino.

Rosendahl (2005, p. 12930) afirma ainda que reconhecer o homem religioso

[...] significa dizer que ele é motivado pela fé em sua experiência, que é ao mesmo tempo individual e coletiva. Ela tem um significado original para cada devoto, uma relação direta entre uma só divindade e o crente. A

³³ Entrevista oral realizada em 19.12.16. Zenaíde participa do grupo em Palmas desde 2015, mas já é daimista desde os seus oito anos de idade. Reside na chácara do Céu do Cerrado, mas anteriormente morava na comunidade Céu do Mapiá, no Estado do Amazonas.

experiência coletiva é normalmente organizada pelas igrejas, templos, sinagogas, mesquitas que assumem uma dimensão simbólica na qual se enraízam seus valores e através dos quais se afirma a comunidade religiosa.

O grupo daimista de Palmas compartilha essa experiência coletiva da fé na igreja Céu do Cerrado, em especial, no salão da igreja onde ocorre a maioria dos trabalhos. O próprio chá deve ser consumido durante o ritual religioso, que é coletivo. A coletividade é algo propagado em todos os rituais. Os adeptos consideram-se como uma irmandade. Exemplos disso são os mutirões³⁴ aos sábados pela manhã, para conservação do espaço sagrado; e os feitos, momento em que é produzido o santo daime.

2.4 A SACRALIDADE DA PRODUÇÃO DA AYAHUASCA: OS FEITIOS

A realização dos feitos é outro momento em que existe a manifestação do sagrado, sendo um dos rituais mais carregados de simbologias. “O ‘feitio’ é o processo de produção do Daime [*bebida*], que se inicia com o ‘trabalho da mata’. É onde ‘tudo começa’. Divide-se em quatro partes principais: coleta, limpeza, maceração e cozimento do cipó” (CEMIN, 2002, p. 360).

Na igreja Céu do Cerrado, normalmente o feitio ocorre duas vezes ao ano, em datas pré-estabelecidas. Homens e mulheres realizam trabalhos específicos aos seus gêneros, estas últimas são responsáveis pela limpeza e separação das folhas e os homens pela coleta do cipó, a ‘bateção’³⁵ e o cozimento da folha e do cipó. Enquanto realizam suas atividades, o grupo ingere o daime e canta os hinários.

Dentro dessa ritualística, o galpão ou casa do feitio (Foto 08) constitui-se também em um espaço sagrado. Nele, só os homens adentram. Para o registro das fotos e vídeos, tive que ser autorizada a entrar brevemente. Na casa do feitio ocorre a limpeza e a maceração do cipó, além do seu cozimento. Ainda na imagem é possível notar três espécies de bandeiras em que cada uma há elementos, quais sejam: estrela, lua e sol. Os significados desses símbolos são percebidos na narrativa abaixo e retrata a ligação da doutrina com os elementos da natureza.

³⁴ Mutirão é um termo utilizado pelo grupo que caracteriza a reunião dos adeptos em atividades grupais, que habitualmente acontecem aos sábados pela manhã. Os trabalhos envolvidos são de limpeza da chácara; colheita de planta; colheita de jagube e rainha, dentre outros.

³⁵ Ato de bater, macerar o cipó de jagube.

São os seres da criação né, são os três seres principais, três elementos principais da doutrina, o sol, a lua e as estrelas, tudo o que tem no firmamento, né. No céu, o que tem no céu acima de nós é o sol, a lua e as estrelas; então, são os aspectos da divindade dentro do mundo superior, né; e a terra, o vento e o mar aqui embaixo, o sol a lua e estrela lá em cima, e a terra, o vento e o mar embaixo (Hermógenes, Entrevista oral concedida em 14.08.16).

Foto 08 – Galpão do feitio: Igreja Céu do Cerrado, chácara Nova Dimensão



Fonte: Acervo de pesquisa. Foto: SALES, Vanessa (2016).

A foto 09 ilustra os homens trabalhando na trituração do cipó. Durante os movimentos, rítmicos e firmes, os daimistas, que também estão sob o efeito da bebida, entoam os hinários, em um exercício que exige concentração. No momento do registro audiovisual, os adeptos cantavam o hino “O Jagube”, de Francisco Grangeiro Filho, que fala sobre o cipó utilizado na composição do chá, e a sua relação com entidades divinas como Deus, Jesus e a Virgem Maria.

*O jagube está aí
É para todos ter amor
Para poder conhecer
O nosso Pai Criador*

*A folha chegou a tempo
Ela vem mostrar seu valor
Para nos levar à presença
Do nosso Mestre ensinador*

*O cipó, a folha e a água
Se junta toda harmonia
Para nos levar à presença
Da Sempre Virgem Maria*

*Estou aqui pra te ajudar
Procurar saber quem é
Aí é o filho de Deus
De Jesus, Maria e José*

*Fique aqui vá trabalhar
E não me negue aos seus irmãos
Quem está dizendo sou eu
É o velho Juramidam*

Foto 09 – Bateção do cipó (jagube) durante o feitoio na Igreja Céu do Cerrado, 2015



Fonte: Acervo de pesquisa. Foto: SALES, Vanessa (2015).

Um detalhe nos chamou atenção na foto 10: as palavras Paz, Harmonia e Firmeza escritas numa faixa armada na parte superior da casa do feitoio. Além de remeter aos sentimentos positivos que devem ser propagados e emanados nesse momento, pois sujeito deve estar ‘purificado’ a fim de não despurificar a bebida, as palavras expressam a sacralidade da doutrina de um modo geral. O caminho do daime remete à paz, harmonia, pois o sujeito estaria em comunhão com o divino, mas exige firmeza, concentração e dedicação, a fim de se afastar o profano.

Foto 10 – Homens durante a bateção do cipó: Paz, Harmonia, Firmeza



Fonte: Acervo de pesquisa. Foto: SALES, Vanessa (2015).

Nas imagens 11 e 12 é possível observar o modo como o cipó é cozido, sendo mantido por uma espécie de forno à lenha, que o grupo chama de fornalha. Acerca do modo como o feitio é realizado, assim como o seu sentido, Zenaide expõe o seguinte:

[...] é um momento importante, eu acho, porque a gente tá fazendo né o santo daime ali pra gente tomar, e muitas pessoas aprendendo a fazer também [...] Seu Vaídes, ele indica como é que pra limpar as folhas, era a Dani, depois ela saiu e passou pra Tânia, e agora ficou na mão dela, ela que às vezes vai lá e diz que é pra gente limpar as folhas, mas tudo ordenado pelo seu Vaídes né, seu Vaídes passa pra ela, ela vai lá e passa pra gente (Zenaide, Entrevista oral concedida em 19.12.16).

Pelo seu relato apreendemos que o feitio, além de ser dotado de sacralidade, é também um momento de aprendizado, ou seja, de saberes relacionados ao modo como o daime é produzido, sendo que a cada feitio esses saberes são repassados e reafirmados. Vaídes, o dirigente, é quem acompanha todo o processo de produção do chá. O feitio tem duração média de uma semana, iniciando-se com a coleta das folhas e do cipó. Alguns adeptos acampam na chácara durante esse período, o qual é dotado por uma dimensão e espacialidade sagrada.

Foto 11 – Cozimento do cipó durante o feito na Igreja Céu do Cerrado, novembro 2015



Fonte: Acervo de pesquisa. Foto: SALES, Vanessa (2015).

Foto 12 – Fornalha do Galpão do Feitio, Céu do Cerrado, chácara Nova Dimensão



Fonte: Acervo de pesquisa. Foto: SALES, Vanessa (2016).

Rosendahl (1996, p. 30) considera que o espaço sagrado seja “[...] um campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, que o transporta para um meio distinto daquele no qual transcorre sua existência. É por meio dos símbolos, dos mitos e dos ritos que o sagrado exerce sua função de mediação entre o homem e a divindade. [...]”.

A autora exprime ainda que a religião produz uma marca na “[...] paisagem através da cultura. A prática religiosa – a ida ao santuário, a atividade religiosa, o comportamento dos

crentes envolvendo as interações espaciais – representa uma das diversas maneiras pelas quais a religião age sobre as pessoas e lugares [...]” (ROSENDAHL, 2008, p. 66).

Observa-se, portanto, que a partir da concepção sacramental do feito, criam-se espaços e manifestações do sagrado que expressam suas práticas e fortificam a territorialidade religiosa. Para Rosendahl (2005, p. 12934), a territorialidade religiosa significa

[...] o conjunto de práticas desenvolvido por instituições ou grupos no sentido de controlar um dado território, onde o efeito do poder do sagrado reflete uma identidade de fé e um sentimento de propriedade mútuo. A territorialidade é fortalecida pelas experiências religiosas coletivas ou individuais que o grupo mantém no lugar sagrado e nos itinerários que constituem seu território.

Na foto 13 temos as mulheres limpando e separando as folhas, para depois estas serem cozidas juntas com o cipó. No momento da captura da foto e vídeo, as adeptas entoavam o hino “In Agradecimento”, de Padrinho Alfredo, filho de Padrinho Sebastião, no qual fazem referência a Juramidam (nome de Mestre Irineu no astral) e agradecimento à natureza pelo alimento do espírito, no caso o daime (bebida).

*Meu Pai vos agradeço
O que o senhor concede a mim
Com palavras vos agradeço
Santíssima flor de jasmim*

*Mamãe divina Natureza
Para sempre agradecer
O alimento do espírito
E na matéria conhecer*

*Juramidam vos agradeço
Me ensinou cantar assim
Sem palavras vos agradeço
In, in, in, in, in, in...*

O momento requer concentração, pois é dotado de sacralidade, inclusive, para tocar nas folhas as mulheres não podem estar no período menstrual, pois se está associado a não purificação. Em relação a esse ponto, um depoente explica a relação entre a mulher, purificação e a tradição:

Olha, aí é uma questão que... é uma tradição. Recebeu-se assim no início, onde a mulher dentro do período menstrual talvez né, o expelir o sangue ela

tá repelindo ou tirando do seu organismo elementos que não sejam puros né, o sangue menstrual; isso é uma questão de tradição, não quer dizer que cientificamente seja assim ou não, mas tradicionalmente criou-se dessa forma né, **eu não cheguei ao ponto de questionar ou querer ver a mais sobre isso, só respeitar mesmo** (Hermógenes, Entrevista oral concedida em 14.08.16). [grifo nosso]

Em sua narrativa, o depoente desloca para a tradição (para não dizer naturalização) os modos de pensar, não contestáveis, que refletem aspectos da estrutura social internalizada e incorporada pelo grupo, ou seja, o *habitus*, aqui correlacionado à representação do feminino dentro da ritualística daimista,

Foto 13 – Limpeza das folhas durante o feitio no Céu do Cerrado, 2016



Fonte: Acervo de pesquisa. Foto: SALES, Vanessa (2016).

Todas as atividades realizadas durante o feitio são divididas por grupos de pessoas e há um nítido delineamento das atividades em relação ao gênero. Existem tarefas que são executadas só por homens e outras que são atribuições exclusivas do universo feminino. Como já exposto, somente os homens que adentram no galpão do feitio, manuseiam a fomalha, coletam e maceram o cipó. As mulheres coletam e limpam as folhas e são responsáveis pela alimentação do grupo durante os feitios.

Essa distinção das atividades por gênero também é percebida nos demais rituais da doutrina daimista. Durante a pesquisa de campo, presenciamos que o ato de fornecer o chá durante os trabalhos (mesa de despacho), aos integrantes do grupo, é realizado por uma figura

masculina e quem inicia o consumo da bebida são os homens. No entanto, em relação ao comando do grupo, observamos a figura de dois dirigentes, de ambos os sexos. Nesse sentido, o poder de comandar os trabalhos dentro da igreja parece ser compartilhado, embora a referência seja o dirigente masculino quanto às deliberações e conduções dos trabalhos mistos (quando há presença de adeptos dos dois sexos).

No que concerne ao fato de somente homens integrarem a mesa de despacho do chá, o adepto Hermógenes explica que tal prática advém de uma tradição da doutrina, mas que isso não impede de novas posições serem estabelecidas.

Hoje em dia tem muitas mulheres que tem esse tipo de liberalidade, até por parte dos homens também [...] é uma recomendação, mas não é uma coisa fixa e estática assim, que chega ofender uma mulher a servir o daime, não, isso depende muito, tanto que existem trabalhos só para mulheres e quem serve o daime é uma mulher [...] **agora o habitual sim, é um homem né, questão de tradição. Mestre Irineu era homem e a Virgem Soberana Mãe era um espírito, não foi um homem espírito que passou para uma mulher, foi uma Virgem Soberana Mãe em espírito que passou para um homem carnal, a doutrina é isso, então o homem carnal recebeu de uma entidade feminina**, por isso que o feminino é louvado e as mulheres usam coroa, mas isso não impede de haver distinções [...] distinção na fé, na vestimenta, no homem usa uma estrela, na mulher uma coroa, entendeu, isso não impede, essa distinção não tira o valor da mulher, é necessário (Hermógenes, Entrevista oral concedida em 14.08.16) [*grifo nosso*]

Em seu depoimento, o adepto mais uma vez remete-se à tradição para explicar possíveis distinções entre homens e mulheres. Assim como na relação da purificação e menstruação, a incorporação de ideias, pensamentos e conceitos atinentes a essa temática se revelam pelo viés da tradição e naturalização. Bourdieu (2009) propaga que no campo religioso existe a tendência de se naturalizar o dito sobrenatural e/ou mítico, sendo que os mesmos são frutos das relações sociais, refletem certas estruturas sociais. Percebemos, porquanto, que algumas práticas e conceitos compartilhados no interior deste grupo religioso, inerentes às posições de homens e mulheres, acabam por reproduzir certos dogmas de religiões cristãs já instituídas e patriarcais.

Bourdieu (2009, p. 33-34) contextualiza que a religião contribui na imposição dos princípios de “[...] estruturação da percepção e do pensamento do mundo e, em particular, do mundo social, na medida em que impõe um sistema de práticas e representações cuja estrutura

objetivamente fundada em um princípio de divisão política apresenta-se como a estrutura natural-sobrenatural do cosmos”.

Ainda acerca da tradição, Williams (1979) explica que este conceito habitualmente é visto como secundário, sendo, muitas vezes, negligenciado pela a suposta ideia de inércia e de apenas sobrevivência do passado. Entretanto o autor considera que

[...] essa versão da tradição é frágil no ponto mesmo em que o sentido incorporador da tradição é forte: quando vista, de fato, como uma força ativamente modeladora. A tradição é na prática a expressão mais evidente das pressões e limites dominantes e hegemônicos. É sempre mais do que um segmento inerte historicizado; na verdade, é o meio mais prático de incorporação mais poderoso. O que temos de ver não é apenas “uma tradição”, mas uma *tradição seletiva*: uma versão intencionalmente seletiva de um passado modelador e de um presente pré-modelado, que se torna poderosamente operativa no processo de definição e identificação social e cultural (WILLIAMS, 1979, p. 118).

Williams refere que a tradição é “[...] um aspecto da organização social e cultural *contemporânea*, no interesse do domínio de uma classe específica. É uma versão do passado que se deve ligar ao presente e ratificá-lo. O que ela oferece na prática é um senso de *continuidade predisposta*” (WILLIAMS, 1979, p. 119).

Esse olhar do autor resgata a importância do estudo deste conceito, uma vez que traz elementos identificadores de práticas hegemônicas e poderes dominantes, muitas vezes veladas sob o discurso da tradição. Esta conceituação dialoga com os postulados de Bourdieu (2007) sobre o poder simbólico, dominação e distinção, cabendo ainda uma possível relação entre tradição e *habitus*, já que este último consiste na disposição para incorporação de estruturas sociais que refletem no modo de pensar e agir dos grupos, ou seja, valores e comportamentos internalizados, muitas vezes pelo viés da naturalização, e que se constituem como via de transmissão do poder simbólico.

Retomando a narrativa acima, embora o depoente explique a importância das mulheres na composição da doutrina, os posicionamentos dentro do campo religioso parecem ser diferentes. Foi uma mulher, em espírito, uma entidade, quem passou o legado da doutrina a um homem (e aqui não entendido como substantivo de conotação universal, que contempla ambos os sexos), e sim um homem carnal que tem nome, Mestre Irineu.

O feminino é constantemente referenciado dentro do sistema simbólico do grupo. A folha chamada Rainha, a virgem da Conceição, a Lua e certos elementos da natureza fazem

menção ao universo feminino. O depoente abaixo considera que a doutrina daimista nutre respeito ao matriarcalismo, enfatizando o papel e representação da mulher neste cenário.

A mulher ela é rainha, princesa tanto que ela usa coroa dentro da sua vestimenta oficial, não tem essa questão de mulher, todos são filhos de Juramidam, todos são filhos da Virgem Soberana Mãe, e dentro da doutrina, é uma doutrina com muito respeito ao matriarcalismo, tanto que a Nossa Senhora ela é a fundadora né, ela é a dona do Império, e ela é que passa a Cristo o seu poder, não é ele que tem, ela repassa pra ele o seu poder, ela é a dona e ela dá ao seu filho [...] (Hermógenes, Entrevista oral concedida em 14.08.16).

Apesar do discurso e respeito ao matriarcalismo, observamos que os espaços de poder e liderança dentro deste campo religioso são ocupados por representantes do sexo masculino (a começar pelas três religiões ayahuasqueiras em que seus líderes são homens e os seus sucessores também são indivíduos do sexo masculino).

Bourdieu (2003, p. 17) afirma que a divisão entre os sexos é vista, em sua maioria, como “[...] naturais, evidentes, e adquire, assim, todo um reconhecimento de legitimação”. No entanto, essa divisão é socialmente construída e tem a funcionalidade de legitimar a dominação masculina, cujo processo de internalização das práticas e pensamentos que reforçam essa dominação se dá ao longo da existência humana, nas mais variadas instituições, como a familiar, escolar e religiosa.

Além da ritualística envolvida e das posições assumidas no interior do grupo, notamos a igreja Céu do Cerrado possui posição de referência no que tange à produção do daime e abastecimento de outras igrejas. Tal fato pôde ser observado pela presença de outras comunidades ayahuasqueiras durante os feitiços, tal como narrado por Daniela: “[...] *a gente mesmo faz o feitiço, assim, a gente abastece vários lugares, as pessoas vêm de Barreiras né, vem de Anápolis [...]*” (Entrevista oral concedida em 26.03.16). A adepta ainda considera que:

Hoje em dia muitas igrejas já têm reinado e jagube, porque já tem um tempo já plantou, já cultivou, mas o nosso tem uma qualidade diferente, em termo de quantidade tal ele é mais...ele é bem expressivo nosso reinado, jagubal e tal, e abastece vários outros lugares né [...] Então, na verdade a gente tem uma relação boa com os Estados Unidos né, que o pessoal de Nova Iorque, da Califórnia né, mas através deles, dos Estados Unidos, vai para Itália, vai pra Espanha. Mas assim, aqui a gente assim não toma daime, não pega daime de fora já há muito tempo né, tem muito tempo que o material é daqui né [...] é porque além disso, de fornecer daime, fornece o material [...] (Daniela, Entrevista oral concedida em 26.03.16).

A depoente ressalta que não há transação comercial no que se refere à concessão da bebida para as demais comunidades. O grupo fornece o material (folhas) e o chá, mas é exigido que os adeptos destas comunidades participem do feitio. Assim, divide-se a ayahuasca e dividem-se os gastos envolvidos para a sua produção.

É assim, o fato de a gente fazer mais de dois feitios por ano, um feitio que junta tanta gente assim, é diferente né, que agrega gente de outros lugares tal, e isso aqui, deixando bem claro assim que não, não tem envolvimento financeiro, que as pessoas pra poderem ter o daime no seu centro, o seu Vaídes exige isso, que eles venham participar, então não tem essa transação comercial [...] mas é importante tá aqui, participar também né, pra não ficar uma coisa de encomenda né (Daniela, Entrevista oral concedida em 26.03.16).

Durante os feitios pude observar grupos de Anápolis - GO, Alto Paraíso – GO, Barreiras - BA, Nova York - EUA, e um grupo da UDV (Ponto de Luz Princesa Janaína), localizado em Palmas. O feitio revela-se, assim, um evento que gera uma territorialidade singular, em que a ayahuasca aparece como elemento sagrado e unificador entre religiões ayahuasqueiras.

Haesbaert (2006, p. 78) refere que a historicidade é uma das características mais relevantes do território, ou seja, “[...] o território, de qualquer forma, define-se antes de tudo com referência às relações sociais (ou culturais, em sentido amplo) e ao contexto histórico em que está inserido [...]”.

O território Igreja Céu do Cerrado só pode ser contemplado e definido a partir dessas relações sociais, culturais e simbólicas, num dado contexto histórico. No decorrer destas considerações, procuramos não somente descrever aspectos inerentes ao processo de territorialização dessa cultura em solo tocantinense, mas compreender, a partir das narrativas do grupo, os sentidos que são atribuídos a esse território, com toda a sua espacialidade envolvida.

Saquet (2013, p. 24) afirma que cada sociedade, grupo, ou comunidade “[...] produz seu(s) território(s) e territorialidade(s), a seu modo, em consonância com suas normas, regras, crenças, valores, ritos e mitos, com suas atividades cotidianas”. As regras, os ordenamentos, as ritualísticas, a visão de mundo do grupo em questão dão o tom ao território, ao modo como eles se relacionam e produzem a territorialidade.

Sobre o território no contexto religioso, Rosendahl (2008, p. 56-57) explana que ele é

[...] entendido como reflexo de espaço vivido no cotidiano da fé, contribui para fortalecer as relações e os fluxos que se instauram pouco a pouco no espaço e que dão origem a uma identidade religiosa e a um sentimento de pertencimento ao grupo religioso envolvido. As construções identitárias são reformuladas ou reconstruídas sobre os territórios. Vê-se, portanto, que território e identidade estão indissoluvelmente ligados. Lembremos que o território favorece o exercício da fé e da identidade religiosa do devoto. A religião só se mantém se sua territorialidade for preservada.

O Céu do Cerrado demonstra-se, portanto, um território sagrado, lugar de afeto e vínculo espiritual cuja territorialidade se emana a partir de uma prática grupal em prol da religiosidade e espiritualidade. O grupo se relaciona com o território, aqui entendido como simbólico e dotado de valor cultural, na interface com a religiosidade e com o sagrado.

3. SENTIDOS, REPRESENTAÇÕES E IDENTIDADES

Compreendemos nos capítulos anteriores que a cultura daimista, ao longo do seu processo de formação, viu-se permeada por elementos híbridos incorporados a partir de trocas/encontros culturais, sendo afetada pela globalização, em especial, a vertente do Cefluris, o que culminou em sua expansão e deslocamentos. A ayahuasca e o Santo Daime, este enquanto religião, ganharam novos adeptos, diferentes dos caboclos, indígenas, seringueiros da região amazônica. Agora são novos sujeitos, de várias partes do mundo, que estão tendo contato com a bebida e a doutrina, compartilhando saberes, práticas, rituais e produzindo sentidos.

Também apreendemos o modo como essa religião se territorializou no Estado do Tocantins; a formação do grupo em Palmas; as produções dos espaços sagrados e da territorialidade; além dos significados de algumas ritualísticas que compõe o que chamamos de cultura daimista.

Hall (2016, p 21), embora não forneça um conceito fixo de cultura, propõe que a mesma seja entendida como um conjunto de práticas que produzem sentidos e significados, sendo estes compartilhados e intercambiados por um determinado grupo social. Assim, a cultura é “[...] o que diferencia o elemento "humano" na vida social daquilo que é biologicamente direcionado. Nesse sentido, o estudo da cultura ressalta o papel fundamental do domínio *simbólico* no centro da vida em sociedade”.

Ademais, a cultura está intimamente ligada à produção de identidades. Mas falar de identidade não é uma tarefa fácil, especialmente quando nos aportamos dos estudos culturais, em autores como Stuart Hall.

Hall (2006) explica de forma metodológica sobre a identidade, perpassando sua análise desde a modernidade à modernidade tardia, a partir de processos que ele denomina descentração. O autor propõe avaliar se existe de fato uma crise na identidade, que a tem tornado mais fragmentada, descentralizada, diversificada e mutável. Para tanto, apontou concepções que envolvem os conceitos de três tipos de sujeitos, quais sejam: ‘sujeito do iluminismo’, ‘sujeito sociológico’ e ‘sujeito pós-moderno’. O primeiro, com influência do Iluminismo, Humanismo Renascentista, revoluções científicas e de Descartes, estaria dotado pela razão, numa concepção individualista. É o sujeito da consciência, com uma identidade rígida, centrada no ‘eu’, unificada e não abalável. O sujeito sociológico aparece numa

concepção mais interativa entre o ‘eu’ e a sociedade, emergindo a partir da noção de Estado-Nação e com o surgimento das grandes massas, com o apelo às questões sociais. Aqui a identidade “[...] preenche o espaço entre o interior e o exterior, entre o mundo pessoal e o mundo público” (HALL, 2006, p. 11).

No entanto, o autor centra sua reflexão no sujeito pós-moderno, ao qual ele atribui qualidades mais flexíveis referentes à sua identidade, sendo esta fragmentada, aberta a mudanças. É o sujeito das trocas culturais, das incorporações de processos híbridos. Ele é descentrado porque não é o seu ‘centro’, o interior, a razão e as concepções estáticas que o define; ele é descentrado porque se permite aos encontros entre culturas, definindo-se não por si mesmo ou pela sua essência, mas pelo outro, pela diferença. O teórico propõe que um dos grandes fatores que influenciou na descentração do sujeito pós-moderno foi a globalização.

Em toda parte, estão emergindo identidades culturais que não são fixas, mas que estão suspensas, em transição, entre diferentes posições; que retiram seus recursos, ao mesmo tempo, de diferentes tradições culturais; e que são o produto desses complicados cruzamentos e misturas culturais que são cada vez mais comuns num mundo globalizado [...] (HALL, 2006, p. 88).

Entender a identidade dessa forma é se desprender de conceitos que condicionam sujeitos a determinadas posições fixas, sem perspectivas de mudanças, de trocas. Com a globalização, e a diminuição das fronteiras, os contatos entre as culturas tornaram-se mais acessíveis. Aqui analisamos também o impacto da globalização nos processos de desterritorialização e reterritorialização, o que, de acordo com a proposta de Haesbaert (2006), influencia na produção de identidades híbridas. “[...] Hoje, num mundo dito globalizado [...] aparecem identidades descontínuas, fragmentadas e/ou sobrepostas, onde vigora o confronto ou o diálogo, a relativa fluidez e a intersecção, elaborando-se assim novas formas de identificação social [...]” (HAESBAERT, 1999, p. 183).

Woodward (2013) dialoga muito bem com os postulados de Hall e afirma que a identidade é relacional e marcada pela diferença, se dá pela negação de um outro que não é igual; sendo assim, depende da diferença para existir. Ela também defende que a globalização impacta na produção de identidades, tornando-as mais híbridas pelo contato entre culturas e que isso acelerou, inclusive, os processos migratórios.

Além disso, Woodward (2013) destaca ser essencial compreender a identidade pelas suas dimensões social, simbólica e psíquica. Ao considerar o simbólico e o social como

dimensões da identidade é inevitável recorrermos ao conceito de representações. Em sua perspectiva, as representações são imbuídas pelas práticas de significação e por processos simbólicos, ou seja, as representações, por meio dos símbolos e da linguagem, revelam os sentidos e significados e são fundamentais para a cultura.

A representação inclui as práticas de significação e os sistemas simbólicos por meio dos quais os significados são produzidos, posicionando-nos como sujeito. É por meio dos significados produzidos pelas representações que damos sentido à nossa experiência e àquilo que somos. Podemos inclusive sugerir que esses sistemas simbólicos tornam possível aquilo que somos e aquilo no qual podemos nos tornar. A representação, compreendida como um processo cultural, estabelece identidades individuais e coletivas e os sistemas simbólicos nos quais ela se baseia fornecem possíveis respostas às questões: Quem eu sou? O que eu poderia ser: Quem eu quero ser? Os discursos e os sistemas de representação constroem os lugares a partir dos quais os indivíduos podem se posicionar e a partir dos quais podem falar [...] (WOODWARD, 2013, p. 17-18).

Bourdieu (2007) também traz contribuições sobre os processos identitários e os campos de representação. Ele amplia o conceito de representação ao considerar as práticas sociais. Assim, a representação não seria apenas uma representação do real/realidade, pois é atravessada pelas práticas sociais e por processos simbólicos, sendo estes permeados por forças e lutas de dominação e poder.

Ademais, Bourdieu (2007) compreende que os indivíduos investem todo o seu ‘ser social’ em processos de classificação que são também imbricados pelo princípio da diferenciação. Só se existe na diferença e esta tem que ser legitimada. Woodward (2013, p. 14) considera que para a análise da identidade é necessário “[...] o exame dos sistemas classificatórios que mostram como as relações sociais começam a ser organizadas e divididas; por exemplo, ela é dividida em ao menos dois grupos em oposição – “nós e eles” [...]”.

Notamos esses processos de classificações e o princípio da diferenciação nas três grandes linhas religiosas daimistas do Brasil. O grupo de Palmas se identifica com o Santo Daime – vertente Cefluris; e este posicionamento já se constitui numa demarcação da identidade, pois nesta linha específica há discursos e práticas que se definem pela diferença em relação ao Alto Santo, a UDV e a Barquinha, conforme analisado no primeiro capítulo.

É importante constar ainda, no tocante à cultura e processos de produção da identidade daimista em Palmas, um acontecimento crucial que delineou os rumos para a sua demarcação neste território, ou seja, a chegada do casal do Céu do Mapiá na capital, conforme analisado

no capítulo anterior, causando desestabilização no grupo inicial e realinhando, por meio do capital simbólico e reconhecimento do demais, as práticas ritualísticas, assim como os processos de significação. A passagem de comando, assim como a instituição do Céu do Cerrado, filiado ao Cefluris, desestabilizou identidades, gerando movimentos de exclusão, renovação e de marcação da diferença.

A afirmação da identidade e a marcação da diferença implicam, sempre, as operações de incluir e de excluir. Como vimos, dizer “o que somos” significa também dizer “o que não somos”. A identidade e a diferença se traduzem, assim, em declarações sobre quem pertence e sobre quem não pertence, sobre quem está incluído e quem está excluído. Afirmar a identidade significa demarcar fronteiras, significa fazer distinções entre o que fica dentro e o que fica fora. A identidade está sempre ligada a uma forte separação entre “nós” e “eles”. Essa demarcação de fronteiras, essa separação e distinção, supõem e, ao mesmo tempo, afirmam e reafirmam relações de poder [...] (SILVA, 2013, p. 82).

Hall (2013) propõe que as identidades

[...] têm a ver, entretanto, com a questão da utilização dos recursos da história, da linguagem e da cultura para a produção não daquilo que nós somos, mas daquilo no qual nos tornamos. Têm a ver não tanto com as questões “quem nós somos” ou “de onde nós viemos”, mas muito mais com as questões **“quem nós podemos nos tornar”, “como nós temos sido representados” e “como essa representação afeta a forma como nós podemos representar a nós próprios”** [...] (HALL, 2013, p. 109). [*grifo nosso*]

Realocando essas indagações de Hall ao grupo da pesquisa em tela, nos questionamos: como os adeptos do Santo Daime de Palmas negociam culturas e produzem identidades? Quais os sentidos e significados compartilhados no grupo, que permeiam suas práticas religiosas e sociais? Como esses sentidos se interpelam com a produção de identidades? Como os adeptos se representam?

Identificamos nas narrativas dos entrevistados alguns pontos convergentes referentes ao interesse pela busca do Santo Daime, que refletem na produção dos sentidos, compartilhados no coletivo.

Váides, quem trouxera a doutrina para o Estado do Tocantins, expôs que seu interesse inicial se deu em meio à curiosidade de conhecer uma comunidade, localizada no interior da floresta amazônica, que seria ligada à natureza e espiritualidade, remetendo-se ao Céu do

Mapiá, na época em que estava trabalhando no Amazonas, no final da década de 80. Vaídes explica que escutou de pessoas da região circunvizinha ao Céu do Mapiá, histórias de curas físicas com o uso da ayahuasca, até que ele próprio vivenciou processos de cura de alguns problemas de saúde, como amígdalas e estômago. O depoente expressou alegria e emoção ao relatar essas histórias de cura, em especial a de um sujeito que estava doente, sem perspectiva de tratamento, e passou a tomar o daime em sua igreja, na época em que esta era localizada em sua casa.

Várias pessoas também vieram assim me contar de curas. Uma pessoa bem no comecinho né, ele tinha problema de cirrose e foi, mudou lá pra uma chácara vizinha lá perto de onde eu moro ali, e o médico falou pra ele se ele morasse numa chácara talvez ele tivesse seis meses de vida, se ele morasse na cidade não tinha mais vida não, que o fígado dele tava totalmente detonado. Ele mudou pra lá ficou sabendo do santo daime e começou a tomar, moral da história, até hoje o homem tá vivo e tá bem, tá forte e sadio (Vaídes, Entrevista oral concedida em 13.08.16).

Vindo de uma família com uma base cristã católica, o dirigente do Céu do Cerrado afirmou ter se identificado com a doutrina daimista e que esta preencheu lacunas que a sua religião anterior não preenchia.

No depoimento de outra adepta também apreendemos a tradição católica como base religiosa. Daniela, formada em jornalismo, funcionária pública licenciada e que atualmente reside em uma comunidade do Santo Daime em Minas Gerais, expõe:

[...] tive uma criação, estudei em escola católica, né. Meus pais não frequentavam igreja, se diziam católicos, mas eram ateus; mas eu sim, me encontrei muito naquilo, eu gostava, participava de grupo de jovens, tinha muita devoção à Maria e tudo, só que daí depois o rock me consumiu né, tipo me deu uma adormecida nisso. E aí eu, quando eu fiquei sabendo do daime, na época não tinha internet, era mais difícil assim né, pouca informação, era principalmente porque eu já tinha experimentado vários tipos de chá, eu *tava* muito interessada em tudo né, transcendência, lendo Castañeda, tomando chá de cogumelo e tal, aí eu tinha ouvido falar do chá, mas não tinha muito entendimento, e hoje você pesquisa no *google* assim né, muito fácil né você ter informação (Daniela, Entrevista oral concedida em 26.03.16).

Daniela, que foi uma das dirigentes do Céu do Cerrado por muitos anos, relatou ter ingerido o chá da ayahuasca pela primeira vez em Brasília, cidade que morava na época, em 1991. O contexto do uso do chá nesse período se deu em meio à curiosidade pelos assuntos

místicos e bebidas psicoativas. O seu interesse inicial tinha uma conotação que não era o sentido propriamente religioso.

Quando eu fui tomar daime a primeira vez, eu fui pra tomar um chá eu num tava ligada que era uma doutrina assim, fui de minissaia, de mini blusa, sabia que era saia, mas não tinha entendido que era saia né, era a saia que eu tinha, eu não tinha saia comprida né... barriga de fora (risos). Mas, aí quando eu vi a foto de Jesus assim, aí falei: “*nossa, mas ninguém não respeita nem Jesus*”, né, quer dizer vão tomar esse chá, ficar todo mundo doidão ainda bota a figura de Jesus (risos). Mas aí quando eu tomei o daime, aí eu entendi... aí foi uma coisa muito forte porque **mesmo que o daime não me pegou, o ambiente me pegou, eu gostei das pessoas, eu gostei de ter Jesus, eu gostei da diferença de pessoas, pessoas mais velhas, mais novas de diferentes classes sociais, assim.. né, era pouca gente mas era bem variado** (Daniela, Entrevista oral concedida em 26.03.16). [*grifo nosso*]

Mesmo não sentindo de modo expressivo os efeitos psicoativos e espirituais do chá, Daniela refere que o ambiente lhe atraiu, a doutrina em si e o contato com os referentes simbólicos que remetiam à sua religião de origem, despertando-lhe o sentido da religiosidade, passando a comungar da doutrina no mesmo ano que a conheceu.

No relato de Hermógenes, advogado que tomou o daime pela primeira vez em Palmas, no ano de 2005, o despertar pela busca do daime encontra-se associado à procura por conhecimentos e dúvidas relativas à questão da espiritualidade, religiosidade e existência humana.

[...] um amigo chamado V.R. me falou de uma bebida milenar indígena que dois primos dele de Goiânia tomavam, aí imediatamente eu já...despertou em mim uma curiosidade de conhecer essa bebida, né. Aí com o tempo foi passando, fui conversando com algumas pessoas, um colega falou que tinha aqui em Palmas, onde se consagrava, né. Eu, à época um agnóstico, vamos dizer assim né, *pô*, venho de família católica praticante, mas sempre um pouco alheio à liturgia atual, **muitas perguntas ainda dentro do meu íntimo, muitos questionamentos**, né, então, eu achei que ali, a bebida seria algo interessante pra mim... poder expandir minha consciência e compreender mais as... sarar um pouco mais as **minhas dúvidas sobre a existência, sobre essa coisa da religiosidade, sobre essa coisa do mundo espiritual** (Hermógenes, Entrevista oral concedida em 14.08.16). [*grifo nosso*]

Já a adepta Tânia, uma das atuais dirigentes do Céu do Cerrado, o contato com a bebida e religião se deu pela busca da cura de doenças físicas.

A primeira vez que eu fui, eu fui através de uma comadre minha, que se tornou comadre justamente dentro do daime. Eu fui por causa da minha sogra, que, ela tinha problema de coração [...] Aí ela falou que tinha um chá que curava, o que quisesse o chá curava, aí o Antonio [esposo de Tânia] ficou curioso, ele era muito curioso, e resolver ir conhecer esse chá, eu nem ia na verdade, esse dia eu ia ficar com a mamãe, na última hora eu resolvi ir, até com roupa que não era apropriada pra ir, tiver que voltar, trocar [...] (Tânia, Entrevista oral concedida em 01.11.16³⁶).

Tânia, que ingeriu a ayahuasca pela primeira vez em Palmas, na primeira igreja fundada por Vaídes, localizada na casa deste, informou que sua base religiosa também era a católica: “[...] a gente ia na católica [igreja], meus pais sempre foi católicos, nós ia de vez em quando, mas não era essa frequência, ia pouco, aos domingos e olhe lá, ia mais por insistência da minha mãe mesmo, que minha mãe é católica” (Tânia. Entrevista oral concedida em 01.11.16).

Zenaide, natural do Estado do Amazonas, é, juntamente com seu esposo, caseira da chácara onde fica atualmente a igreja Céu do Cerrado. A depoente descreveu ter conhecido o daime também pelo elemento curativo.

Eu conheci quando eu tinha oito de anos de idade, foi no tempo que a gente morava numa comunidade lá que o Padrinho Sebastião foi lá, e minha mãe tava com meu irmão doente, e eu fiquei a fim de ir, mas num dava que era um pouco meio distante [...] na comunidade chamada Prainha, lá no Rio Amazonas [...] Ai na alagação de 97, ai que a gente se mudou pro Mapiá [...] (Zenaíde, Entrevista oral concedida em 19.12.16).

A adepta discorreu que residia na zona rural do Amazonas e sua família tivera contato com o Padrinho Sebastião ainda no final da década de oitenta. Obtida a cura de seu irmão, a família inteira passou a comungar da doutrina daimista, mudando-se em 1997 para o Céu do Mapiá, no interior da floresta amazônica.

Antes da gente se mudar pro Mapiá a gente já tomava daime nesse lugar [...] a minha mãe que conheceu pela primeira vez, através de um irmão meu eu que tava doente e ela soube que o Padrinho Sebastião ia tá nesse lugar, ia fazer uma oração, aí ela foi [...] era doença que dava tipo febre amarela, sabe, que nesse tempo não escapava, não tinha recurso, aí ela levou pra tomar o daime, aí depois que ela levou meu irmão ficou bom, aí ela já quis participar, sabe (Zenaíde, Entrevista oral concedida em 19.12.16).

³⁶ Entrevista oral realizada em 01.11.16. Tânia iniciou na doutrina ainda na primeira igreja fundada por Vaídes. Atualmente é uma das dirigentes do grupo, lugar ocupado anteriormente por Daniela.

Nas narrativas dos entrevistados podemos observar que os interesses iniciais pela ayahuasca e doutrina estavam correlacionados à cura de doenças físicas, assim como pelo conhecimento espiritual. Outro ponto interessante é a bagagem religiosa anterior ao fardamento no daime, sendo que a maioria dos depoentes possuía ligação, de modo direto e/ou indireto, com a tradição cristã católica, um dos elementos marcantes que compõe a identidade daimista.

A partir do contato com a ayahuasca, esses sujeitos identificaram-se com a cultura religiosa e espiritualista do Santo Daime e encontraram sentidos, cada um ao seu modo. Hall (2013, p. 106) refere que o processo de identificação é construído perante o “[...] reconhecimento de alguma origem comum, ou de características que são partilhadas com outros grupos ou pessoas, ou ainda a partir de um mesmo ideal. É em cima dessa fundação que ocorre o natural fechamento que forma a base da solidariedade e da fidelidade do grupo [...]”. O sociólogo expõe também que o sentido é “[...] o que nos permite cultivar a noção de nossa própria identidade, de quem somos e a quem "pertencemos" - e, assim, ele se relaciona a questões sobre como a cultura é usada para restringir ou manter a identidade dentro do grupo e sobre a diferença entre grupos [...]” (HALL, 2016, p. 22).

Daniela aborda sobre seus sentimentos e o significado da doutrina em sua vida.

É muito, muito a minha vida né, tipo assim é quase a minha carreira (risos). É porque assim, é aonde eu me dediquei mais na verdade né, porque eu até terminei depois a minha faculdade tal, mas nunca me dediquei tanto como me dediquei à doutrina né, ao daime, à igreja e tal [...] muita coisa deixei de fazer por causa de compromisso com a igreja, de não ir na quadrilha dos meninos porque era dia de trabalho e tal, mas é isso, é minha vida [...]. Me encontrei, não tenho dúvida, não tenho curiosidade de muita coisa assim, me sinto bem satisfeita assim com meu caminho. Mas o Padrinho Corrente falava isso, que é uma escola que ninguém se forma, então não tem essa viagem, entendeu, achar que sabe tudo, que já tá sabendo mais que o outro tal, porque o Daime é uma fonte inesgotável (Daniela, Entrevista oral concedida em 26.03.16).

Pela sua história de vida, a depoente que residiu na comunidade Céu do Mapiá e criou seus filhos na doutrina, traduz o significado do daime para si como fonte inesgotável de conhecimento, além de denotar o sentimento de pertencimento à cultura daimista.

Hall (2016, p. 20) explica que “[...] a cultura se relaciona a sentimentos, a emoções, a um senso de pertencimento, bem como a conceitos e a ideias [...]”. O autor explana ainda que os significados culturais estruturam as práticas sociais, influenciando, por conseguinte, nossos

comportamentos. Vaídes faz uma reflexão acerca da ação do daime nas esferas psíquicas e sociais.

O que que o daime faz na vida da gente, ele provoca assim uma expansão de consciência na gente, ele provoca uma expansão de consciência em que a gente toma contato com outras dimensões da vida, igual muita gente fala, é o plano astral, o plano espiritual, o plano mental, sei lá, tantas dimensões que têm por aí, e o daime ele possibilita a gente ver isso aí, sabe, e eu vejo que ele age na minha vida e na vida das pessoas, eu não sei bem como é que é um psicólogo, mas parece que que é assim como se fosse um psicólogo, ele... a gente tá bem assim, passa uns trabalhos, dois, três trabalhos tá bem em harmonizado bem equilibrado, de repente parece que vai lá no fundo assim, pega aquelas coisinhas que não tá boa na vida da gente, muitas vezes coisas de outras encarnações e traz à tona, aí é onde a gente dá assim uma certa desequilibrada e tal, até a gente harmonizar aquela parte do nosso ser que tava desarmonizada ainda. Eu vejo assim que ele parece que vai lá no nosso subconsciente e vai trazendo tudo aquilo que tá lá afetando na vida da gente, no nosso dia a dia. E isso, nesse vai e vem, ele vai... a gente parece que vai se libertando de cargas que tem na vida da gente, parece que são nós de energia que fica travado na vida da gente, ao longo da nossa existência em tantas encarnações. A impressão que tenho é que o daime vai tirando aquilo e vai trazendo e mostrando pra gente, ajudando a gente se harmonizar com aquela situação (Vaídes, Entrevista oral concedida em 13.08.16)

Hermógenes, em sua experiência com o chá, revela sua percepção e dimensão espiritual:

[...] Aí lá eu tomei o Santo Daime e pude ver Deus na sua imensidão, não um Deus sentado no trono, mas um Deus que habita em mim, habita em todos os seres, que eu era parte dessa criação e eu me senti muito... acolhido, ao mesmo tempo em que me senti.. é um pouco desesperançoso desse mundo né, que.. tantas disputas materiais, maldades e tal e tal, e com uma coisa tão primorosa como aquela que eu tava vendo ali, eu me questionei bastante né (Hermógenes, Entrevista oral concedida em 14.08.16).

Além disso, o entrevistado apresentou a religião numa perspectiva moral, de condutas pautadas na ética e regeneração. Para ele, a relação com a doutrina se baseia em:

[...] cumprir com disciplina o que nos foi dado, porque, como se fala, foi deixado, foi dado pela Virgem soberana mãe, nas mãos de Mestre Irineu e do Padrinho Sebastião dentro da sua, dentro da força que ele traz né, por ser uma voz que clama no deserto e que alcança o ouvido de todo pecador, no sentido de regenerar-se, de recuperar-se, de tratar de seus vícios, tratar de suas fraquezas, reformular-se eticamente né, sair dos seus vícios, das desonestidades que ronda todo ser humano, né. (Hermógenes, Entrevista oral concedida em 14.08.16).

Zenaíde retratou o sentido do daime em sua vida, como fonte de ensinamento, moldando comportamentos, revelando uma estreita ligação da doutrina na regulação das condutas pessoais e sociais.

Eu sinto a força dele [daime], aprendo muitas coisas com ele, ele já me ensinou muita coisa boa, por exemplo, ser mais educado, ter mais amor pelo meu pai e minha mãe, porque a gente melhora né de certas maneiras assim, porque às vezes quando a gente é mais novo, a gente fica um pouco rebelde né, quando toma o daime aí melhora (Zenaíde, Entrevista oral concedida em 19.12.16).

Luz (2002), em seu estudo sobre o uso da ayahuasca em povos ameríndios, retrata sobre o que ele denomina de aspecto pedagógico atribuído à planta, ou seja, ela é pensada

[...] como sendo a fonte de conhecimento necessário para se viver corretamente tanto no aspecto da moral e da conduta pessoal, como na forma esperada de comportamento na relação com os outros membros da sociedade, com os ancestrais, com os seres do mundo natural, plantas e animais, bem como os seres sobrenaturais. É do cipó que vem o saber acerca do mundo e do outro mundo, é ele que ensina sobre a criação, os seres que nela existem e a lógica que rege seu funcionamento (LUZ, 2002, p. 63).

Podemos notar, nas narrativas acima, esse aspecto pedagógico associado ao uso da ayahuasca. A bebida atua, e afeta, nas práticas individuais e coletivas, na regeneração de comportamentos, atuando no sentido da moralidade e na regulação da vida social. Hall (2016, p. 22) considera que “[...] a questão do sentido relaciona-se a todos os diferentes momentos ou práticas em nosso "circuito cultural" – na construção da identidade e na demarcação das diferenças, na produção e no consumo, bem como na regulação da conduta social [...] (HALL, 2016, p. 22).

O dirigente Vaídes também enfatiza o sentido de reformulação das condutas quando exemplifica a transformação de adeptos que eram usuários de drogas, mas que com o uso do daime mudaram seus estilos de vida.

E uma coisa que me alegra muito o coração e que faz eu ficar aqui e plantar a rainha e plantar o jagube, e aprender a fazer o santo daime, é a quantidade de pessoas que eu vejo se transformando sabe, largando as ilusões, largando vícios, largando bebida, largando as drogas, e eu conheço muitas, muitas pessoas que vieram contar as histórias deles pra mim, que eram pessoas que

eram totalmente viciadas em tudo quanto é tipo de droga e foi, ficou sabendo do daime e veio tomar achando que era uma droga, que nem eles comentaram, um chegou a comentar, e ficou sabendo que era uma droga que o governo não criava caso, era permitido tomar, e veio tomar e aí muitas vezes, teve um lá mesmo que passou um sofrimento enorme, mas aí depois ele descobriu que o daime não era nada daquilo e foi tomando e foi se transformando, no final largou droga, largou tudo, e não foi só um não sabe, e pessoas que muitas vezes já roubava tudo dentro de casa pra vender pra comprar droga, aí largou tudo aquilo e são pessoas de bem, voltaram a estudar, se formaram, são profissionais de bem que tão aí vivendo, sabe [...] (Vaídes, Entrevista oral concedida em 13.08.16).

Ainda sobre os sentidos, Vaídes deposita, no relato a seguir, o seu olhar e sentimento sobre o daime e o modo como ele age na vida das pessoas:

É por isso que hoje assim eu dou um valor enorme ao santo daime porque assim, a quantidade de pessoas que eu vi, que assim igual eu, que se transformou, virou um ser humano melhor sabe, ser humano mais ligado em Deus ligado assim na natureza, assim de proteger a natureza, de não querer destruir e cada dia mais parece que o amor tá mais vivo assim no meu coração, sabe, eu vejo muita gente nesse caminho também (Vaídes, Entrevista oral concedida em 13.08.16).

A crença de que o daime condiciona/molda comportamentos, na perspectiva da regeneração e moralização das práticas sociais, é reproduzido no discurso dos adeptos, mas também está presente nos hinários, que assumem um papel fundamental na transmissão de ordenamentos e é o meio pelo qual os conhecimentos inerentes à doutrina se revelam e são perpassados, conforme o relato a seguir: “*no daime os ensinamentos são os hinos e o propósito é a reformulação moral da pessoa, ela se tornar um ser humano melhor [...]*” (Hermógenes, Entrevista oral concedida em 14.08.16).

Todo esse contexto expõe, de certo modo, o *habitus* do grupo daimista. Bourdieu esclarece que enquanto um sistema de disposição para a prática, o *habitus*

[...] é um fundamento objetivo de condutas regulares, logo, da regularidade das condutas, e, se é possível prever as práticas (neste caso, a sanção associada a uma determinada transgressão), é porque o *habitus* faz com que os agentes que o possuem comportem-se de uma determinada maneira em determinadas circunstâncias (BOURDIEU, 2004, p. 98).

Diante dessas conjecturas, apreendemos alguns sentidos e significados do Santo Daime, a partir da percepção dos entrevistados, que afetam no modo com eles se representam.

A representação, como postulam Woodward (2013) e Hall (2016), é parte constitutiva da identidade e da cultura.

A representação é necessária e parte integrante do processo pelo qual “[...] os significados são produzidos e compartilhados entre os membros de uma cultura. Representar envolve o uso da linguagem, de signos e imagens que significam ou representam objetos” (HALL, 2016, p. 31).

Hall (2006, p. 50) enfatiza que as culturas nacionais são formadas “[...] não apenas de instituições culturais, mas também de símbolos e representações. Uma cultura nacional é um discurso – um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos [...]”.

Embora o teórico tenha abordado sobre as culturas nacionais, podemos correlacionar sua afirmativa ao modo como a identidade daimista de Palmas tem sido construída, tendo os símbolos e representações como elementos importantes. O grupo produz sentidos e constrói significados e estes influenciam nas ações e concepções que os adeptos possuem da religião e de suas identidades. Por símbolos consideramos todo o sistema simbólico construído que se reflete no ordenamento social e, conseqüentemente, nas produções e afirmações das identidades.

No cenário tocantinense, o grupo Céu do Cerrado se representa como sendo o único grupo do Santo Daime filiado à Cefluris/Iceflu, vertente correspondente ao Padrinho Sebastião.

Olha, aqui em Palmas, Santo Daime mesmo só tem a gente, entendeu. No Estado inteiro só tem a gente. Tem aqui, tem a linha do Rogério que é um sincretismo que é uma linha da Unificação Luz, que ele ainda botou a barquinha e fardou no Alto Santo, é uma coisa que só tem aqui também. Tem a Luz do Vegetal do Sávio; tem o ponto de Luz da Princesa Janaína, tem a UDV de Taquaruçu, tem o Rezende em Taquaruçu [...] acho assim chocante no Tocantins não ter mais, mostra só o tanto que a raiz, a coisa evangélica aqui oprime sabe, é um rolo compressor, porque como é que todo lugar pipoca daime e aqui é essa carece toda, só aqui, né (Daniela, Entrevista oral concedida em 26.03.16).

A exceção da Unificação Luz, a qual, de acordo com a depoente, é uma espécie de sincretismo entre a Barquinha e o Alto Santo, as demais citadas são oriundas da UDV. A identificação com linha Cefluris também é percebida na fala de Hermógenes:

[...] a nossa casa espiritual ela não é uma casa aqui, mas ela se expande por todo Brasil e inclusive no mundo existem muitas igrejas da nossa linha né, linha do Padrinho Sebastião né, que foi o discípulo do Mestre Irineu, que é o nosso chefe maior, senhor Raimundo Irineu Serra né, nosso chefe do império (Hermógenes, Entrevista oral concedida em 14.08.16).

A menção ao Império de Juramidam é recorrente nas narrativas desses sujeitos, e foi contemplada de modo explicativo pelo depoente abaixo:

Juramidam é o nome que o Mestre Irineu trouxe à terra né, onde ele representa o replantar da doutrina de Jesus Cristo. Juramidam é um nome, como diz no apocalipse, quem o trará, só ele saberá o nome [...] Império é porque é onde está o poder, é o dono da força maior, de onde o dono da força maior tá, é onde tem o Império, é onde tem o poder superior (Hermógenes, Entrevista oral concedida em 14.08.16).

Neste ‘Império’ os adeptos vivenciam uma espécie de irmandade, possuem vestimentas oficiais, com coroas e estrelas, bandeiras, elementos que os identificam com a matriz religiosa do Santo Daime, tendo como representante principal Mestre Irineu e, posteriormente, Padrinho Sebastião. O Império de Juramidam aparece como parte integrante do discurso de uma identidade afirmada no coletivo.

Couto (2002, p. 388) analisa que Mestre Irineu, juntamente com a Rainha da Floresta (Virgem Mãe, Nossa Senhora da Conceição) integra o que ele chama de “[...] paternidade simbólico-espiritual dessa doutrina” e que Irineu é identificado e associado a Jesus Cristo, que no plano astral/ espiritual é chamado de Juramidã³⁷.

Percebemos então, na doutrina do Santo Daime, a existência de um universo simbólico que tem como base a ideia de Império de Juramidã nos remetendo a uma filiação mítica, tendo como Mãe a Rainha da Floresta e como Pai o Rei Juramidã, constituindo a “Família Juramidã”. Esse Império espiritual, recebido da Virgem da Conceição, é instrumentalizado e convencionalizado na forma de um ritual que envolve cânticos, bailados e a ingestão da ayahuasca como um veículo sagrado e fundamental para a doutrina (COUTO, 2002, p. 388).

O grupo também é representado pelos seus hinários. Eles desempenham lugar de destaque na doutrina, trazendo mensagens, aprendizados e doutrinações, moldando inclusive suas relações sociais, como já mencionado. Couto (2002, p. 400) considera que durante os

³⁷ Na literatura sobre o Santo Daime encontramos as duas variações de escrita: Juramidam e Juramidã, ambas com o mesmo significado.

hinários, que nos trabalhos oficiais duram entre oito e dez horas, “[...] o Império de Juramidã tem existência social, e o cântico dos hinos, entoado horas a fio, vai expressando os valores culturais e espirituais que identificam essa linha específica, revivendo intensamente, intencionalmente, e emocionalmente a cosmologia mítica da doutrina”.

Hall (2016) enfatiza que elementos como as palavras, expressões, roupas, sons, gestos constituem a realidade natural e material de um indivíduo, sendo de suma importância para a linguagem por suas funções, ou seja, esses elementos:

[...] constroem significados e os transmitem. Eles significam, não possuem um sentido claro *em si mesmos* - ao contrário, eles são veículos ou meios que *carregam sentido*, pois funcionam como *símbolos* que representam ou conferem sentido (isto é, simbolizam) às ideias que desejamos transmitir [...] (HALL, 2016, p. 24).

Dessa forma, as expressões, vestimentas, *performance* ritualística e os cânticos, que compõem a rede simbólica da doutrina daimista, carregam e transmitem significados, e representam sentidos, afetando na produção das identidades.

Outro tipo de representação marcante presenciada no grupo é a identificação com os elementos da floresta, tanto é que se denominam como a Religião da Floresta, denotando identidades ligadas à natureza. Consideramos, anteriormente, que a recriação dessa floresta, por parte dos daimistas de Palmas, remonta uma espacialidade dotada de sacralidade, já que a natureza é parte integrante da vida, da doutrina, da ayahuasca e tem de ser respeitada e preservada, como observado no depoimento a seguir:

[...] eu cheguei numa casa onde as pessoas se tratam como uma família, não uma família de sangue, mas uma família que se... que buscam estar em paz, buscam né.. respeitar a natureza, buscam construir um mundo novo, que essa é a proposta dessa bebida milenar dentro da sua estrutura e contextualização atual. Ela nos proporciona isso, despertar dentro da consciência das pessoas é... lembranças, uma memória de um mundo em que nós somos parte dele, não tem como nós nos destituir da natureza e essa mãe natureza, essa mãe natureza hoje tão sofrida né, toda estuprada aí por esse sistema de exploração, esse modelo econômico aí que hoje impera na terra, né (Hermógenes, Entrevista oral concedida em 14.08.16).

Percebemos também que o grupo Céu do Cerrado tivera que reinventar um modo de viver a religião em um espaço que não é a floresta e negocia constantemente com o urbano, pois a maioria dos adeptos reside na cidade.

As mudanças de chácaras ocorridas e discutidas no capítulo anterior, culminadas pelos processos de desterritorializações e reterritorializações, interpelam com a produção de identidades, pois a busca pela aproximação com a natureza dá sentido a uma identidade ligada aos valores de preservação e sustentabilidade.

Haesbaert (1999) aborda sobre o que ele conceitua de identidade socioterritorial:

Trata-se de uma identidade em que um dos aspectos fundamentais para sua estruturação está na alusão ou referência a um território, tanto no sentido simbólico quanto concreto. Assim, a identidade social é também uma identidade territorial quando o referente simbólico central para a construção desta *identidade parte do ou transpassa* o território. Território que pode ser percebido em suas múltiplas perspectivas, desde aquela de uma paisagem como espaço cotidiano, “vivido”, que “simboliza” uma comunidade, até um recorte geográfico mais amplo e em tese mais abstrato, como o do Estado-nação [...] (HAESBAERT, 1999, p. 178-179).

Nesse contexto, consideramos que o território possui papel relevante na construção das identidades daimistas de Palmas. Primeiro, devido à alusão ao território da floresta, num sentido simbólico, já que o grupo tenta recriar essa espacialidade de modo a se aproximar dos ideais e valores da doutrina. Segundo, observamos a interface com o território urbano, pois os adeptos vivem na cidade e são afetados por essa condição.

Um aspecto observado nessa interface com o urbano, e mais especificamente com a cidade de Palmas, é a rotatividade de adeptos pelo fato da capital ser considerada uma cidade transitória, que recebe e atrai muitas pessoas, mas com certa dificuldade de fincar raízes, o que parece dificultar a concretização de uma identidade ligada à vida em comunidade, assim como no Céu do Mapiá, como notamos nos depoimentos de Daniela e Hermógenes.

Porque aqui em Palmas tem isso, a igreja se fosse... todo mundo que se fardou aí tivesse aí, ia ter quase setenta pessoas, oitenta. Mas é porque Palmas é assim né, a pessoa vai se muda pra cá, mas já pensando em voltar pra sua cidade. Aí vai, farda, conhece o daime, farda, hora que a pessoa tá ficando legal, se muda. Então tem fardado daqui em vários lugares do Brasil (Daniela, Entrevista oral concedida em 26.03.16).

Daniela é reflexo desse processo, já que ela mudou-se, no início de 2016, para viver em uma comunidade daimista em outro Estado. O depoente Hermógenes também percebe essa característica de Palmas e o modo como isso afeta o grupo.

Nós não somos muitas pessoas né, somos pessoas né... uma galera legal ali, um número agradável ali né, tá chegando, tá chegando mais gente, sempre tá ocorrendo fardamentos, já houve muitas pessoas que se fardaram no Céu do Cerrado e hoje já tão em outros lugares do Brasil né, morando em outras localidades né, porque.. por Palmas ser uma cidade bem transitória, vou dizer assim né, não sei o termo se é cosmopolita né, ou cosmopólita .. Então assim, ela recebe todo mundo e as vezes as pessoas vem trabalhar tal vai, tem muitas pessoas que fardaram aqui, vieram, fizeram faculdade, fardaram, foram embora, outros vieram, trabalharam um tempo, tão aí na sua batalha em outro lugar né (Hermógenes, Entrevista oral concedida em 14.08.16).

Hermógenes, que reside na capital, mas teve a experiência de morar por quase um ano no Céu do Mapiá, no Estado de Amazonas, assinalou as realidades distintas de cada localidade.

O Céu do Mapiá tem a comunidade, as pessoas vivem no Mapiá, muitos caboclos ribeirinhos que foram chegando na doutrina, é uma outra realidade, muito além da nossa perspectiva urbana, porque é no meio da Amazônia, no meio da floresta, seis.. oito horas, de seis a oito horas de barco da cidade mais próxima, isso dependendo da vazão do rio e do motor do barco, da voadeira que você for, então é.. pode chegar até dez.. doze horas de viagem, então é assim, é uma outra realidade né (Hermógenes, Entrevista oral concedida em 14.08.16).

Outro aspecto ligado ao contexto urbano, que difere o grupo de Palmas em relação ao Céu do Mapiá, é o modo como são programados alguns trabalhos, de acordo com o dia da semana. O Céu do Cerrado procura seguir o calendário dos trabalhos da forma como é disposto pelo Cefluris, como por exemplo, as datas específicas do trabalho de concentração são os dias 15 e 30 de cada mês. No entanto, embora tente seguir o calendário de forma semelhante, o grupo organiza alguns trabalhos (comumente os que são em alusão aos dias de santos e mestres da doutrina) baseados na disponibilidade dos adeptos e conforme o dia da semana, adequando à realidade urbana. Zenaide, que morou por muitos anos no Céu do Mapiá, refere:

[...] é um pouco diferente né, porque aqui ele às vezes muda a data dos trabalhos, e lá não, se for no meio da semana é naquele dia ali, não tem como dizer ah deixa pra sábado e a data do hinário já fica pra outro dia. Quando eu cheguei aqui eu estranhei um pouco, por causa assim do ritual [...] Tipo agora na Virgem da Conceição não foi feito dia oito né porque ia cair no meio da semana, aí a gente fez no sábado [...] porque se fizer no meio da semana não vem né porque muita gente trabalha no outro dia e o hinário vai a noite toda às vezes, aí no outro dia não tem como ninguém trabalhar, com sono, aí fica bem puxado (Zenaide, Entrevista oral concedida em 19.12.16).

Haesbaert (1999, p. 185) menciona que o território não é somente um “ter”, no sentido político e econômico, mas também é o “ser” de cada grupo social, porquanto é “[...] produto e produtor de identidade”. Este “ser” do grupo em questão liga-se ao movimento relacional entre os territórios urbano e rural, e aos sentidos atribuídos a cada um deles. Percebemos movimentos de negociação com o urbano, porque embora tentem recriar a floresta – nas práticas de replantio, na idealização da vida comunitária autossustentável; a realidade dos adeptos é o contexto urbano. Assim, este território influencia nessas readequações do modo como a doutrina é vivida. Os daimistas de Palmas são representados simbolicamente pela Religião da Floresta, mas assumem um formato urbano do consumo da ayahuasca.

3.1 CULTURAS E IDENTIDADES HÍBRIDAS

Hall (2006, p. 13) refere que “[...] à medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis [...]” (HALL, 2006, p. 13).

Vimos que a linha Cefluris, ao longo do processo de formação, agregou vários elementos simbólicos e esteve em constante contato com outras culturas. Esta linha do Santo Daime se abriu para o global e se expandido territorialmente.

Hoje as trocas entre daimistas de várias partes do mundo parecem estar sendo mais acessíveis, trocas estas culturais, de sentidos e significados.

Hoje em dia com a internet você tem contato com fardados que estão nos Estados Unidos, que tão no sei o que.. então é assim você troca sua ideia assim né, diferente lá, então naquela época não, você tinha que ir pessoalmente né, então pra eu ver que era verdade aquilo, aquela miração que eu tive lá em Brasília, alguém lá do Rio de Janeiro me entendia, entendeu, acreditava na mesma coisa que eu assim (Daniela, Entrevista oral concedida em 26.03.16).

Na narrativa de Daniela, o encurtamento das distâncias, promovido pela internet, facilitou o contato (e encontros) entre pessoas de diferentes partes do mundo, facilitando também o compartilhamento de significados. Na época em que a adepta iniciou na doutrina, ainda no início da década de 90, a realidade era outra. Percebemos, com isso, que os processos de identificações são facilitados pela diminuição das distâncias físicas, fenômeno

associado ao processo de globalização. O Santo Daime foi impactado por este fenômeno, tanto é que tem se expandido, se deslocado.

Hall (2006, p. 87) contempla que a globalização “[...] tem um efeito pluralizante sobre as identidades, produzindo uma variedade de possibilidades e novas posições de identificação, e tornando as identidades mais posicionais, mais políticas, mais plurais e diversas; menos fixas, unificadas ou trans-históricas”.

Ainda de acordo com o autor, devido ao crescimento dos processos globais, que dão a sensação de que as distâncias têm diminuído, e que “os eventos em um determinado lugar têm um impacto imediato sobre pessoas e lugares situados a uma grande distância [...]”. (HALL, 2006, p. 69)

Assim, compartilhamos da ideia de que a globalização tem contribuído no surgimento das identidades híbridas. Híbridas por negociarem com vários elementos culturais e simbólicos. A vertente do Cefluris/Iceflu reflete, portanto, o processo de hibridizações e, conseqüentemente, a produção de novas identidades daimistas. Os adeptos Daniela e Hermógenes expõem a seguir o modo com a identidade religiosa é percebida.

[...] somos uma religião eclética, que englobamos todas as linhas dentro de um contexto de respeito e também de invocação, já que nossa base de prática religiosa se dá através dos cânticos né, então nós louvamos todas as forças da natureza, da linha do bem, da linha do progresso da humanidade (Hermógenes, Entrevista oral concedida em 14.08.16).

[...] ela é eclética porque cabe tudo...tudo cabe aqui, porque uma coisa não anula a outra, né, não é porque cê acredita nos orixás que cê não vai acreditar em Jesus, ou não vai acreditar né em santo, porque... todo muito tem, tem o seu esforço, tá aí pra ajudar né, são ferramentas e tudo, então tanto que o ritual tem reza, tem de espiritismo né, tem coisa da... indígena, traço indígena, porque é eclético né... aqui tudo cabe, **ao Santo Daime tudo se soma** (Daniela, Entrevista oral concedida em 26.03.16) [*grifo nosso*]

Silva (2013) propõe que o hibridismo encontra-se ligado aos movimentos demográficos, permitindo, dessa forma, o encontro entre várias e distintas identidades. Esses deslocamentos, viagens ou cruzamentos de fronteiras podem ocorrer de forma literal, mas também metaforicamente. Assim, cruzar fronteiras “[...] pode significar simplesmente mover-se livremente entre os territórios simbólicos de diferentes identidades. “Cruzar fronteiras” significa não respeitar os sinais que demarcam – “artificialmente” – os limites entre os territórios das diferentes identidades” (SILVA, 2013, p. 87-88). Ainda sobre a diversidade

(variedade) de elementos simbólicos, hibridismo e identidades, o depoente Hermógenes contextualiza:

O Santo Daime ele já diz o nome, centro eclético, é assim que começa o nome jurídico até da linha, então ele incorpora dentro da sua ritualística os elementos tanto do xamanismo quanto da umbanda, além do catolicismo ortodoxo, além do espiritismo, além do próprio respeito à bíblia, além de várias coisas, né. Dentro do xamanismo, ela por si só é uma doutrina xamânica porque vem dos índios, o Mestre Irineu foi ter seu primeiro contato das mãos de um pajé indígena, dentro do xamanismo há o uso do maracá, há o sincretismo com os animais, os elementais, então isso é o xamanismo. E dentro da umbanda, com o tempo, chegando várias pessoas de outras... com bagagens espirituais foram percebendo que havia semelhanças entre as divindades do catolicismo com umbanda e foram incorporando-se aos rituais né. Então como é uma doutrina eclética, em tudo se soma, **tudo se soma ao Santo daime**; ela é xamânica, ela é elementos do umbanda, mas ela tem elementos da linha oriental... respeito a *Krishna*, à *Shiva*, principalmente *Shiva*, entendeu, tudo isso tem dentro do daime. O daime é uma doutrina de milhares e milhares de hinos espalhados pelo mundo e dentro desses milhares e milhares de hinos se louvam a todo tipo de força superior, então o ecletismo é isso, ele considerar que Deus dentro da sua multiforma, ele pode assumir vários nomes, vários aspectos, vários atributos, né; não necessariamente um nome só, mas tudo sob o império, no caso, de Juramidam (Hermógenes, Entrevista oral concedida em 14.08.16). [*grifo nosso*]

Ao apreender os sentidos emanados pelo depoente, observamos o trecho em que ele fala da incorporação dos elementos da umbanda, que se deu pelo contato com pessoas de “bagagens espirituais” que perceberam a semelhança e aproximação desses elementos com o catolicismo e, conseqüentemente com o ritual daimista. Burke (2006) chamaria esse acontecimento de encontros culturais, embasado pela teoria da recepção.

Outro trecho, observado inclusive nas narrativas dos dois entrevistados acima, enfatiza que “*ao Santo Daime tudo se soma*”, ou seja, vários elementos de diversas culturas religiosas e espiritualistas podem se somar à doutrina daimista, refletindo uma religião cuja identidade não é estática, pois se encontra em constante movimento. Está aberta a novas configurações, traduzindo-se, como diria Bhabha (1998). Os autores Hall (2006; 2013), Burke (2006), Bhabha (1998) e Haesbaert (1999) dialogam entre si quando o assunto é cultura e identidades. Cada um, em suas perspectivas, considera esse movimento não estático das identidades, sendo estas, assim como a cultura, passíveis de encontros, recepções, diferenças, traduções, variedade e hibridismos.

Essa concepção aceita que as identidades não são nunca unificadas; que elas são, na modernidade tardia, cada vez mais fragmentadas e fraturadas; que elas não são, nunca, singulares, mas multiplamente construídas ao longo de discursos, práticas e posições que podem se cruzar ou ser antagônicos. As identidades estão sujeitas a uma historicização radical, estando constantemente em processo de mudança e transformação (HALL, 2013, p. 108).

Quando apontamos que a globalização pode gerar identidades que reafirmam o local ou se abrem para o global, conforme preconiza Hall (2006), percebemos esse movimento no interior da doutrina daimista de Palmas. Relativo à reinvidicação do local, associamo-nos ao movimento de reafirmação do tradicional, ao vínculo com a matriz de Mestre Irineu, por parte do grupo, como na narrativa abaixo. Já a abertura para o global se dá em virtude das novas configurações e incorporações culturais, também presenciadas no grupo em tela.

[...] o Santo Daime já tem muito da nossa cultura ancestral, se você for pegar as fardas, os cânticos, o uso dos instrumentos, conforme Mestre Irineu trouxe, ele já é muito ligado com a nossa cultura tocantinense que é bem próxima dessa coisa do Maranhão, do sertãozinho aqui do Piauí, norte do Goiás, então nós temos muito daquela coisa do catolicismo caboclo. Então nós já temos essa, mesmo antes de existir o Céu do Cerrado, o Santo Daime já nasceu... o que nós poderíamos influenciar de bom já tem contido. Você vai pegar a vestimenta vem dos festejos de São Gonçalo, vai pegar o uso do maracá, dos tambores... das proximidades do Maranhão aqui, que tem haver com os nossos cânticos musicais aqui né, sussa, pá e tal. Então, mais a questão seria musical mesmo, o Cerrado poderia influenciar assim ou trazer, mas já tem, então no Santo Daime já tem isso, então não vejo assim novidade, até porque não é nossa proposta, **nossa proposta é manter cada vez mais fidedigna a ritualística e os ensinamentos que veio dos nossos mestres maiores** (Hermógenes, Entrevista oral concedida em 14.08.16).

Acerca da relação entre o Santo Daime e a cultura tocantinense, o depoente avalia que existem similaridades, mas ligadas aos Estados circunvizinhos, como Maranhão e Piauí. Embora afirme que a proposta é manter de forma fidedigna a ritualística, retomando o aspecto da tradicionalidade e “localidade”, toda a ritualística da doutrina foi montada na perspectiva, diríamos, interacional, de trocas culturais. Além disso, o estar em outro território, diferente do interior da floresta amazônica também produz sentidos diferentes, e aqui entra o global, com identidades urbanas e híbridas.

A identidade não é uma essência; não é um dado ou um fato - seja da natureza, seja da cultura. A identidade não é fixa, estável, coerente, unificada, permanente. A identidade tampouco é homogênea, definitiva,

acabada, idêntica, transcendental. Por outro lado, podemos dizer que a identidade é uma construção, um efeito, um processo de produção, uma relação, um ato performativo. A identidade é instável, contraditória, fragmentada, inconsistente, inacabada. A identidade está ligada a estruturas discursivas e narrativas. A identidade está ligada a sistemas de representação. A identidade tem estreitas conexões com relações de poder (SILVA, 2013, p. 96-97).

Compreendemos que as identidades produzidas no interior no grupo de Palmas, afirmadas nesse coletivo, caracterizam-se por serem híbridas – com traços cristãos, xamânicos, espíritas, ayahuasqueiros e afro-brasileiros. Identidades que negociam o urbano com o território simbólico da floresta; que se representam pelo discurso e práticas de valoração da natureza e sustentabilidade; que estão imersas num movimento constante entre tradição e tradução. Além de ser um grupo híbrido (pelo próprio contexto da cidade de Palmas, transitória, com significativo fluxo de pessoas de diversos lugares do Brasil) o hibridismo está presente na própria manifestação da religião, da crença.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A proposta central desta pesquisa se desdobrou em compreender o processo de territorialização da cultura do Santo Daime em Palmas – TO. Neste objetivo geral observamos duas temáticas que permearam todo o estudo, que são: cultura e território.

Analisamos inicialmente a ayahuasca no contexto cultural e territorial. Consideramos a bebida enquanto uma tradição milenar indígena, que foi incorporada em outros contextos ritualísticos e culturais e se inserindo em novos territórios, como, por exemplo, o território urbano. A ayahuasca, nessa nova espacialidade, foi conjugada a vários elementos simbólicos que advém do cristianismo, em especial o catolicismo popular; do espiritismo e das religiões afro-brasileiras, ou seja, foi ressignificada e reinterpretada, e nesse ponto temos as chamadas religiões ayahuasqueiras, onde focamos o Santo Daime.

A doutrina daimista também se encontra emaranhada nesse debate entre cultura e território. Defendemos que o Santo Daime, ao longo do seu processo de formação, se viu envolto por processos de hibridismo cultural, e aqui enfatizamos a linha Cefluris/Iceflu do Padrinho Sebastião, que se destaca ainda na expansão territorial. O Santo Daime tem sido afetado pelo global, ou melhor, se abriu para o global.

Embora existam disputas no campo da representatividade das religiões ayahuasqueiras, em que cada uma delas almeja definir-se como tradicional, observamos os movimentos de tradição e tradução na doutrina daimista da vertente Cefluris/ Iceflu. O tradicional está contido na memória e origens da religião, no reconhecimento de Irineu Serra como o Mestre fundante. No entanto, a doutrina traduz-se no sentido de recepcionar outros elementos culturais, distintos do tradicional de Mestre Irineu.

Adentramos agora em nosso “objeto”, a igreja Céu do Cerrado, que nesse complexo entre a cultura e o território, se estabeleceu por movimentos de T-D-R até a sua fixação na chácara atual, Nova Dimensão. Notamos que o grupo tenta recriar uma espacialidade que remonta à floresta, o que chamamos de território simbólico da floresta. E aqui entra a problemática da pesquisa, como uma religião, que se denomina a Religião da Floresta, tendo como base um estilo de vida em comunidade e uma relação íntima com a natureza se territorializou no município de Palmas e como seus adeptos negociam essas duas espacialidades, ou seja, o território simbólico da floresta e o território urbano.

Apreendemos que os adeptos de Palmas negociam constantemente com esses dois territórios. Embora residam na cidade e não comunguem ainda de um estilo de vida em comunidade, a maior parte dos entrevistados, por meio de suas narrativas, revelou uma íntima relação com a natureza, com os ideais de preservação, inclusive, com as próprias plantas que compõem a ayahuasca. Existe o cuidado no replantio e conservação do cipó jagube e da folha Rainha que possuem, para o grupo, um sentido sagrado. Assim, temos discursos de identidades ligados a esses ideais de respeito e consagração à natureza.

O território, portanto, também converge com a identidade. Este último conceito é importante nesta pesquisa, pois é visto como um produto das relações estabelecidas num determinado território em confluência com a cultura, com o modo de viver no território.

As identidades religiosas produzidas e afirmadas dentro do grupo Céu do Cerrado têm essa relação com o território, e também têm com a cultura e os sistemas simbólicos circunscritos. Pelas narrativas, percebemos que as identidades religiosas dos adeptos, assim como a cultura, são híbridas. Identidades que carregam traços do catolicismo, espiritismo, xamanismo. Identidades que oscilam entre a reivindicação de uma tradição e a abertura ao processo de tradução. Identidades que não são estáticas, pois se permitem a trocas culturais, não cultuam apenas uma centralidade de práticas e rituais.

Enfatizamos, pois, que a história oral e a noção de interdisciplinaridade foram fundamentais para a obtenção destes resultados que, embora parciais, procuram dar abertura a novas pesquisas, em especial, no Estado do Tocantins. Embasados pela análise da história oral, apreendemos a dimensionalidade da oralidade e a riqueza de informações, sentidos, significados que ela proporciona, trazendo à tona as subjetividades.

Uma das dificuldades encontradas no percurso deste estudo foi quantidade ínfima de pesquisas em nosso Estado que retratem sobre as religiões ayahuasqueiras e a própria ayahuasca, sendo que existem, neste território, outros grupos que fazem uso ritualístico da bebida, ligados, por exemplo, à UDV.

Acreditamos que a produção de mais pesquisas tende a colocar em evidência grupos minoritários, no aspecto religioso, e estigmatizados pela população em geral e mídia em decorrência da associação ao uso de drogas, com a conotação negativa que esta palavra carrega.

Retomamos, então, as considerações iniciadas ainda no primeiro capítulo, em que foi pontuada a necessidade de se compreender o uso de substâncias psicoativas numa perspectiva

cultural e histórica. Por vezes relacionamos a temática do uso das drogas, outorgando-lhe legitimidade para falar sobre, ao campo das ciências da saúde. É claro que o objetivo não é diminuir a importância de tal campo científico, mas apenas incitar possibilidades que abarquem, por exemplo, o campo da história e geografia, ou melhor, pesquisas que priorizem a interdisciplinaridade.

As pesquisas da área antropológica praticamente dominam os estudos sobre as religiões ayahuasqueiras e seus aspectos ritualísticos. Em contrapartida, notamos a necessidade de pesquisas que englobem a dimensão histórica e geográfica. Com isso, procuramos, neste estudo, proporcionar conexões entre estas dimensões, numa perspectiva interdisciplinar.

REFERÊNCIAS

- BARBOSA, Antônio Rafael. [Resenha: LABATE, Beatriz Caiuby; JUNGABERLE, Henrik (orgs.). The internationalization of Ayahuasca. Berlim, Münster, Vien, Zürich: LIT Verlag, 2011, 446 p.] **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, 2013, v. 56, nº 2.
- BHABHA, Homi K.. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 6ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- BOURDIEU, Pierre. **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico** 10ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- BRASIL, Biraci. “*O Huni e o Universo Cultural Yawanawá*”. Comunicação oral. Palestra apresentada durante a II World Ayahuasca Conference, em 17 out de 2016.
- BURKE, Peter. **Variedades de história cultural**. Tradução de Alda Porto. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- CEMIN, Arneide B..Os rituais do Santo Daime: “sistemas de montagens simbólicas”. In: LABATE, Beatriz C.; ARAÚJO, Wladimir S. (orgs). **O uso ritual da ayahuasca**. 2ª ed. (1ª reimpressão) São Paulo: Mercado de Letras, 2002, p. 347-382.
- CONAD – Conselho Nacional Antidrogas. Resolução Nº 4, de 04 de novembro de 2004. Disponível em: <[http:// pesquisa.in.gov.br/ imprensa/ jsp/visualiza /index.jsp?jornal = 1&pagina = 8&data = 08/11/2004](http://pesquisa.in.gov.br/imprensa/jsp/visualiza/index.jsp?jornal=1&pagina=8&data=08/11/2004)>. Acesso em: 13.12.16.
- CONAD – Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas. Resolução Nº 1, de 25 de janeiro de 2010. Disponível em: <[http:// pesquisa.in.gov.br/ imprensa/jsp /visualiza /index.jsp?jornal =1&pagina =57&data =26/01/2010](http://pesquisa.in.gov.br/imprensa/jsp/visualiza/index.jsp?jornal=1&pagina=57&data=26/01/2010)>. Acesso em: 13.12.16
- COSTA JÚNIOR, J. A. A.. **Santo Daime, Mitos, Hinos e Rituais**: um estudo de caso sobre a produção da bebida ayahuasca na Igreja Céu do Cerrado em Palmas – TO. Monografia (Licenciatura em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Tocantins, 2014.
- COUTO, Fernando de La Rocque. Santo Daime: Rito da ordem. In: LABATE, Beatriz C.; ARAÚJO, Wladimir S. (orgs). **O uso ritual da ayahuasca**. 2ª ed. (1ª reimpressão) São Paulo: Mercado de Letras, 2002, p. 385-412.
- CRUZ, Eduardo R. da. **A persistência dos deuses**: religião, cultura e natureza. São Paulo: UNESP, 2004.

DAKIC, Vanja. *et al.* Harmine stimulates proliferation of human neural progenitors. **Revista PerrJ**, nº 6, dezembro, 2016. Disponível em: <https://peerj.com/articles/2727/>. Acesso em: 12.01.17.

DOU – Diário Oficial da União. Resolução Nº 5 de 08 de novembro de 2004. Edição Nº 214, Seção 1, p. 8. Disponível em: <https://www.jusbrasil.com.br/diarios/769289/pg-14-secao-1-diario-oficial-da-uniao-dou-de-10-11-2004>. Acesso em: 18.12.16.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**: a essência das religiões. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

ENGLER, Steven. A Umbanda e a Glocalização. Porto Alegre: UFRGS - **Debates do NER**, 2011, ano 12, n. 20, jul/dez, p. 11-44. eISSN 1982-8136.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GIL, Gilberto; FERREIRA, Juca. Apresentação. In: In: LABATE, B. C. [et al], (orgs.). **Drogas e cultura**: novas perspectivas. Salvador: Edufba, 2008, p. 9-12.

GOMES, Bruno R.. **O uso ritual da ayahuasca na atenção à população em situação de rua**. Salvador: EDUFBA, 2016.

GOULART, Sandra Lucia. Contrastes e continuidades em uma tradição religiosa amazônica: os casos do Santo Daime, da Barquinha e UDV. In: LABATE, Beatriz C.; GOULART, Sandra Lucia (orgs.). **O Uso ritual das plantas de poder**. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2005, p. 355-396.

GOULART, Sandra Lucia. Estigmas de grupos ayahuasqueiros. In: LABATE, B. C. [et al], (orgs.). **Drogas e cultura**: novas perspectivas. Salvador: Edufba, 2008, p. 251-287.

GOULART, Sandra Lucia. O contexto de surgimento do culto do Santo Daime: formação da comunidade e do calendário ritual. In: LABATE, Beatriz C.; ARAÚJO, Wladimir S. (orgs.). **O uso ritual da ayahuasca**. 2ª ed. (1ª reimpressão) São Paulo: Mercado de Letras, 2002, p. 277-301.

GOULART, Sandra Lucia; LABATE, Beatriz C.; CARNEIRO, Henrique. Introdução. In: LABATE, Beatriz C.; GOULART, Sandra Lucia (orgs.). **O Uso ritual das plantas de poder**. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2005, p. 29-55.

GROISMAN, Alberto. **“Eu venho da Floresta”**: Ecletismo e práxis xamânica daimista no “Céu do Mapiá”. 282 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina, 1991. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/75791>. Acesso em: 19 dez. 2015.

HAESBAERT, Rogério. Identidades territoriais. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto L. (orgs.). **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999, p. 169-190.

HAESBAERT, Rogério. Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade. 2004. Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/petgea/Artigo/rh.pdf>>. Acesso em: 15 mar. 2016.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização:** do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade.** 11ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALL, Stuart. **Da diáspora:** Identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença:** a perspectiva dos estudos culturais. 13ª ed. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 103-133.

HALL, Stuart. **Cultura e Representação.** Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016.

KEIFENHEIM, Barbara. Nixi pae como participação sensível no princípio de transformação da criação primordial entre os índios Kaxinawá no leste do Peru. In: LABATE, Beatriz C.; ARAÚJO, Wladimir S. (orgs). **O uso ritual da ayahuasca.** 2ª ed. (1ª reimpressão) São Paulo: Mercado de Letras, 2002, p. 97-128.

LABATE, Beatriz C.. **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos.** 375 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, 2000. Disponível em: <www.bibliotecadigital.unicamp.br>. Acesso em: 08 jan. 2016.

LABATE, Beatriz C.. A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras. In: LABATE, Beatriz C.; ARAÚJO, Wladimir S. (orgs). **O uso ritual da ayahuasca.** 2ª ed. (1ª reimpressão) São Paulo: Mercado de Letras, 2002, p. 231-273.

LABATE, Beatriz C.. Dimensões legais, éticas e políticas da expansão do consumo da ayahuasca. In: LABATE, Beatriz C.; GOULART, Sandra Lucia (orgs.). **O Uso ritual das plantas de poder.** Campinas, SP: Mercado das Letras, 2005, p. 397-457.

LABATE, Beatriz C.. *et al.* (orgs.). **Drogas e cultura:** novas perspectivas. Salvador: EDUFBA, 2008.

LABATE, Beatriz C.; ROSE, Isabel S. de; SANTOS, Rafael G. dos. **Religiões ayahuasqueiras:** um balanço bibliográfico. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2008.

LABATE, Beatriz C.. *et al.* **Considerações sobre o tratamento da dependência por meio da ayahuasca.** Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos (NEIP), 2009. Disponível em: <<http://www.neip.info>>. Acesso em: 10.11.16.

LABATE, Beatriz C.; PACHECO, Gustavo. Matrizes maranhenses do Santo Daime. In: LABATE, Beatriz C.; ARAÚJO, Wladimir S. (orgs). **O uso ritual da ayahuasca.** 2ª ed. (1ª reimpressão) São Paulo: Mercado de Letras, 2002, p. 303-344.

LANGDON, Esther Jean. Prefácio. In: LABATE, Beatriz C.; GOULART, Sandra Lucia (orgs.). **O Uso ritual das plantas de poder**. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2005, p. 13-27.

LITLLE, Paul E.. Espaço, memória e migração: Por uma teoria de reterritorialização. **Revista Textos de Histórias**, v. 2, n. 4, 1994. Disponível em: <http://periodicos.unb.br/index.php/textos/article/view/5757>>. Acesso em: 13.05.2016.

LITLLE, Paul E.. **Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil**: por uma antropologia da territorialidade. Série Antropologia. N. 332, Brasília: Departamento de Antropologia, 2004.

LUNA, Luis Eduardo. Narrativas da alteridade: a ayahuasca e o motivo de transformação em animal. In: LABATE, Beatriz C.; GOULART, Sandra Lucia (orgs.). **O Uso ritual das plantas de poder**. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2005, p. 333-352.

LUZ, Pedro. O uso ameríndio do caapi. In: LABATE, Beatriz C.; ARAÚJO, Wladimir S. (orgs.). **O uso ritual da ayahuasca**. 2ª ed. (1ª reimpressão) São Paulo: Mercado de Letras, 2002, p. 37-68.

MACRAE, Edward. **Guiado pela Lua**: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime. São Paulo: Brasiliense, 1992.

MACRAE, Edward. **El Santo Daime y la espiritualidad brasileña**. Quito: Ediciones Abya - Yala, 2000.

MACRAE, Edward; MOREIRA, Paulo. **Eu venho de longe**: Mestre Irineu e seus companheiros. Salvador: EDUFBA, 2011.

NOVE ANOS DO CÉU DO CERRADO, PALMAS – TO. (Fotos, por L.E. Pomar e Amanda Farias). Disponível em: <<http://lepomar.blogspot.com.br/2011/05/nove-anos-do-ceu-do-cerrado-palmas-to.html>>. Acesso em: 16.01.17

O JUSTICEIRO. Hinário de Sebastião Mota de Melo (Padrinho Sebastião).

PATRIOTA, Rosângela. Representar, reapresentar, recriar: princípios de realidade na escrita e no campo da ficção. In: PATRIOTA, Rosângela; RAMOS, A. F. **Escritas da história**: ver, sentir, narrar. São Paulo: Hucitec, 2014, p. 88-105.

POMBO, Olga. Epistemologia da interdisciplinaridade. Revista do Centro de Educação e Letras da Unioeste, nº 1, v. 10, p. 9-40, 2008. Disponível em: <http://e-revista.unioeste.br/index.php/ideacao/article/view/4141>. Acesso em: 17.07.17.

PORTELLI, Alessandro. A Filosofia e os Fatos: Narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais. **Revista Tempo**. Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, 1996, p. 59-72. Disponível em: <<http://moodle.ufsc.br/pluginfile.php/819739>>. Acesso em: 12.12.16.

PORTELLI, Alessandro. O que faz a história oral diferente. **Revista Projeto História**. v. 14, fev. 1997. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/11233>>. Acesso em 10.08.16.

PIANKO, Moisés. “*A Tradição Ashaninka do Kamarampi*”. Comunicação oral. Palestra apresentada durante a II World Ayahuasca Conference, em 17 out de 2016.

ROSENDAHL, Zeny. Território e territorialidade: uma perspectiva geográfica para o estudo da religião. **Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina**, 2005. Disponível em: <<http://www.observatorigeograficoamericalatina.org.>>. Acesso em 22.04.16.

ROSENDAHL, Zeny. **Espaço e religião: uma abordagem geográfica**. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, 1996.

ROSENDAHL, Zeny. O Sagrado e o Espaço. In: CASTRO, Iná E. de C., GOMES, Paulo da C. G. e CORRÊA, Roberto L. (orgs.) **Explorações Geográficas: percursos no fim de Século**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. p. 119-153, 1997.

ROSENDAHL, Zeny. O espaço, o sagrado e o profano. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto L. (orgs.). **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999, p. 231-247.

ROSENDAHL, Zeny. Os caminhos da construção teórica: ratificando e exemplificando as relações entre espaço e religião. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto L. (orgs.). **Espaço e cultura: pluralidade temática**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2008, p. 47-77.

SAEZ, Oscar C.. Prefácio. In: LABATE, Beatriz C.; ROSE, Isabel S. de; SANTOS, Rafael G. dos. **Religiões ayahuasqueiras: um balanço bibliográfico**. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2008, p.15-22.

SALES, Vanessa M. A. L.; SILVA, M.C.. A territorialização da cultura do Santo Daime em Palmas – TO. Apresentação Oral. *II World Ayahuasca Conference*, Rio Branco, Acre, 2016.

SAQUET, Marcos Aurélio. **Abordagens e Concepções de Território**. 3ª ed. São Paulo: Outras Expressões, 2013.

SAQUET, M. A.; BRISKIEVICZ, M.. Territorialidade e identidade: um patrimônio no desenvolvimento territorial. **Caderno Prudentino de Geografia**, nº31, vol. 01, 2009. Disponível em: <<http://agbpp.dominiotemporario.com/doc/CPG31A-3.pdf>>. Acesso em: 10.10.15.

SANTO DAIME. Disponível em: <<http://www.santodaime.nu/PT/santo-daime/>> Acesso em 15.01.16.

SANTOS, Rafael G. dos. **Efeitos da ingestão de ayahuasca em estados psicométricos relacionados ao pânico, ansiedade e depressão em membros do culto do Santo Daime**. Dissertação (Mestrado em Psicologia – Processos Comportamentais). Universidade de

Brasília (UNB), 2006. Disponível em: <http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/9223/1/2006_Rafael%20Guimar%C3%A3es%20dos%20Santos.pdf>. Acesso em 04.12.16.

SHEPARD JR, Glenn H.. Venenos divinos: plantas psicoativas dos Machiguenga do Peru. In: LABATE, Beatriz C.; GOULART, Sandra Lucia (orgs.). **O Uso ritual das plantas de poder**. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2005, p. 187-217.

SILVA, Clodomir M. da. **O palácio de Juramidam – Santo Daime**: um ritual de transcendência e despoluição. 194 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Cultural) - Universidade Federal de Pernambuco, 1983.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. 13ª ed. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 73-102.

VILA CÉU DO MAPIÁ. Disponível em: <www.santodaime.org/site/a-comunidade/a-vila-ceu-do-mapia/a-vila>. Acesso em: 22 dez. 2015.

WILLIAMS, Raymond. **Marxismo e Literatura**. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. 13ª ed. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 7-72.

FONTES ORAIS

Daniela Leal. Entrevista concedida em 26.03.16

Hermógenes Alves. Entrevista concedida 14.08.16

Tânia Maria. Entrevista concedida em 01.11.16

Zenaide da Silva. Entrevista concedida em 19.12.16

Váides Borges. Entrevista concedida em 13.08.16